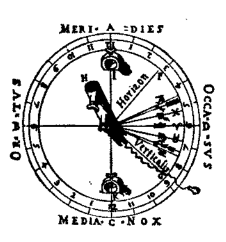
Adolfo J. Domínguez Monedero

SOLÓN DE ATENAS



Crítica Arqueología

SOLÓN DE ATENAS



CRÍTICA/ARQUEOLOGÍA
Director: DOMINGO PLÁCIDO

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

ADOLFO J. DOMÍNGUEZ MONEDERO

SOLÓN DE ATENAS

CRÍTICA
BARCELONA

🅭🅯 CREATIVE COMMONS

Cubierta: Joan Batallé
Ilustración de la cubierta, fondo: «Solón en el Mosaico de los Siete Sabios». Cortesía del Museo Nacional de Arte Romano de Mérida.
© 2001: Adolfo J. Domínguez Monedero
© 2001 de la presente edición:
Editorial Crítica, S.L., Provença, 260, 08008 Barcelona
e-mail: editorial@ed-critica.es
http://www.ed-critica.es
ISBN: 84-8432-298-X
Depósito legal: B. 49.397-2001
Impreso en España
2001.—A&M Gràfic, Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este libro es analizar la figura de Solón, su labor en Atenas así como la situación de la ciudad en los inicios del siglo VI a.C. y las consecuencias que la actividad del legislador tendrá para la posterior historia ateniense. El propósito principal es mostrar un estado de la cuestión amplio, con las principales aportaciones de la investigación y, en lo posible, presentar también una serie de sugerencias y respuestas a algunos de los problemas que siguen existiendo en la actualidad con relación a la actividad de este personaje.

El método de trabajo que voy a utilizar consistirá en introducir, en primer lugar, la figura de Solón para, a continuación, y en la primera parte del libro abordar el estudio de la situación en Atenas en vísperas del nombramiento de Solón como arconte, como parte indispensable para entender cómo se produce éste y cuál es el trasfondo sobre el que se sitúa su acción. Seguiré considerando en detalle los diferentes aspectos de la labor política de Solón y, tras ello, haré una recapitulación de algunos de los problemas que la misma suscitó.

En la segunda parte del libro me centraré en el análisis interno de las principales fuentes de que disponemos sobre Solón, empezando ante todo con un comentario amplio de sus poemas, para seguir con las restantes fuentes que podríamos llamar secundarias, prestando especial atención a las que más datos aportan sobre su actividad, básicamente Aristóteles y Plutarco, pero diciendo también algunas palabras de las restantes.

Es posible que, metodológicamente al menos, esta segunda parte quizá debiera figurar en primer lugar pero he considerado preferible, aunque el lector tiene plena libertad para elegir el orden en que lee el libro, tratar antes de los «hechos» para fijar mi posición sobre los mismos y, dando éstos por sabidos, poder profundizar más, cuando ello sea posible, en el estudio directo sobre las fuentes.

Aunque por el método elegido alguna repetición se hace inevitable, cada una de las dos partes tiene, en cierto modo, personalidad propia puesto que si en una nos fijamos ante todo en los aspectos más puramente históricos en la otra abordamos tanto la visión subjetiva de Solón, expresada en su poesía, cuanto la imagen que Solón ha proyectado a lo largo de los siglos y el uso que se le ha dado a esa imagen. Espero que la reconstrucción que surge de

esta lectura múltiple enriquezca nuestras perspectivas sobre la sociedad ateniense del inicio del siglo VI y nos permita ver cómo algunos de los valores de esa época, personificados por Solón, fueron aprovechables, convenientemente adaptados, por otras épocas históricas ulteriores.

PRIMERA PARTE



2. BREVES APUNTES BIOGRÁFICOS SOBRE SOLÓN

2.1. La personalidad de Solón

Solón es uno de los primeros atenienses (por no decir el primero) del que sabemos algo más que su nombre y algún dato aislado;[1] quizá por ello su figura, podemos avanzarlo desde ahora mismo, atrajo la atención de los atenienses y, en general, de los griegos desde el mismo momento de llevar a cabo su actividad política. Un individuo que alcanza el máximo poder político y legislativo en la ciudad de Atenas, que lleva a cabo una intensa obra en el periodo de su arcontado[2] y cuyas leyes se convierten en la base del sistema jurídico y legislativo ateniense, no podía por menos que desempeñar un papel importante de cara a la posteridad. A ello se añadiría la idea de moderación que se desprende de sus poemas, aunque acerca de este aspecto tendremos ocasión de hablar en detalle con posterioridad, así como sus viajes y el encuentro (ficticio en muchos casos) con algunas de las personalidades más famosas del momento.

2.2. Solón como uno de los Siete Sabios

Uno de estos rasgos importantes de cara a la posteridad lo desempeña Solón en cuanto que miembro de esa especie de «club» que constituían los Siete Sabios y que fueron célebres tanto por lo que hicieron como, sobre todo, por las máximas y frases célebres que dejaron.[3] Es problemático saber cuándo surge realmente esta tradición[4] pero lo que sí es seguro es que sus bases reales son pocas. Hay demasiados problemas cronológicos y de otro tipo como para que sea una tradición verídica, no en cuanto a la realidad de las figuras históricas implicadas, sino en cuanto a su actuación conjunta y a sus reuniones esporádicas. Por otro lado, no hay una única lista de Siete Sabios, sino que hay al menos veintiún individuos que han formado parte, en uno u otro momento de este elenco de personajes.[5] No obstante, en ese conjunto de individuos hay cuatro que aparecen en todas las listas: Tales de Mileto, Biante de Priene, Pítaco de Mitilene y Solón de Atenas.[6]

Algunos autores han tratado de desenmarañar lo que, dentro de la tradición de los Siete Sabios, corresponde a la figura de Solón, a su realidad y a su personalidad, y lo que pertenece al terreno de la leyenda y la fantasía; no obstante, es harto difícil distinguir lo genuinamente histórico (correspondiente al personaje Solón, ateniense, de inicios del siglo VI) de lo legendario, que posee una carga mucho más atemporal y, en cierto sentido, «panhelénica».[7] Será en este aspecto, es decir, integrándose en el conjunto de los Siete Sabios como Solón influirá en la posteridad helénica, aun cuando posea un campo propio dentro de la misma ciudad de Atenas. Una de las aportaciones más interesantes del estudio que sobre Solón llevó a cabo Ferrara en los años 60 del siglo XX, quizá sea el afirmar, una vez distinguidas estas dos «personalidades» de Solón que tanto la tradición ateniense de Solón cuanto la «panhelénica» surgen de un mismo núcleo y se desarrollan en mutuo intercambio, aun cuando sea difícil hallar la relación concreta entre el Solón «político y legislador» y el Solón «sabio».[8] Seguramente, pues, podríamos pensar que si bien los datos concretos que puedan recabarse acerca de la figura de Solón en cuanto que personaje legendario incluido dentro del grupo de los Siete Sabios no puedan ser excesivamente fiables, la caracterización del mismo no traiciona excesivamente la realidad.[9] Ello, en último término, no puede deberse sino a la principal fuente común que en ambos casos existe, y que está constituida por los propios poemas de Solón, a los que aludiré más adelante.

2.3. Otros datos biográficos

No son muchos los datos que poseemos acerca de la biografía de Solón e, incluso, lo que sabemos de él está sujeto, en muchos casos, a disputa y debate, en buena medida debido al hecho de que gran parte de las noticias que otras fuentes presentan acerca de Solón proceden de la exégesis de la propia poesía soloniana.[10] Sus orígenes familiares no son muy bien conocidos. Sabemos, eso sí, que su padre era un tal Execéstides, como nos informa la mayor parte de las fuentes (Diod., IX, 1; Plutarco, *Sol.*, 1, 2; Diog. Laert. I, 45; *Schol.* Plat. *Rep.*, X, 599 e; *Schol.* Dem. 45, 64), aun cuando Plutarco nos cita a un tal Filocles que da como nombre de su padre el de un tal Euforión (*Sol.*, 1, 1) pero sin que el propio Plutarco acabe de creérselo.[11] Tampoco cabe duda de su origen aristocrático, aparte de por otros motivos, por el hecho de que fue elegido arconte en una época en la que los mismos, como informa Aristóteles (*Ath. Pol.*, 3, 1) lo eran de entre los nobles y los ricos (*aristinden kai ploutinden*).[12] La idea, muy querida por autores como Aristóteles y buena parte de la tradición posterior, de que Solón pertenecía a las clases medias o, incluso, a los pobres, procede de una determinada lectura de sus poesías, pero no obedece a la realidad.[13] La fecha de nacimiento de Solón posiblemente haya que situarla hacia el 639 a.C. (ó 640-625) y la de su muerte hacia el 559 a.C. (ó 561 a.C.). Su arcontado, casi unánimemente se sitúa en

594 a.C.[14] De su vida antes de ese momento se sabe que, aparte de una serie de viajes juveniles, en el periodo entre los mismos y su acceso al arcontado participa en la primera Guerra Sagrada, en el conflicto entre los Cilonianos y los Alcmeónidas, en la purificación de Atenas por Epiménides de Creta y en la captura de Salamina[15] y aunque algunos autores modernos sugieren que también pudo haber participado en la toma de Sigeo, no hay ningún testimonio directo que vincule a Solón a este hecho que, en todo caso, tuvo lugar pocos años antes de su acceso al arcontado.[16] Hay también varias tradiciones controvertidas acerca del destino de sus restos tras su muerte y que incluyen desde su incineración y el esparcimiento de sus cenizas por Salamina o por Chipre, o la de que fue enterrado a expensas públicas junto a la muralla de Atenas, a la derecha según se entraba (*Ael.*, *V.H.*, 8, 16).[17] Todavía en el siglo II d.C. se conservaba una estatua de bronce de Solón en el ágora de Atenas, delante de la estoa pintada (Dem., 26, 23; Paus., I, 16, 1) y en el ágora de Salamina había otra estatua suya, quizá erigida a principios del siglo IV a.C. (Dem., 19, 251; Esquines, 1, 25).

3. ATENAS A INICIOS DEL SIGLO VI a.C. ASPECTOS SOCIALES Y POLÍTICOS

3.1. Introducción

Antes de entrar de lleno en el análisis de la labor soloniana, es necesario ver sobre qué ambiente previo se sitúa la acción del legislador. Para ello, los siguientes apartados nos permitirán obtener una buena visión de conjunto del trasfondo socio-político que favorece el ascenso de Solón y la ejecución de su obra. Sólo aludiré a otras partes de Grecia cuando sea necesario para mejor situar el caso ateniense.[1]

3.2. Visión general de los grupos sociales atenienses

La mayor parte de las fuentes consultadas expresan claramente cuál es la situación en la Atenas pre-soloniana. Dos son los grandes grupos en los que se halla dividida la sociedad ática: Los ricos (*plousioi*) y los pobres (*pelatai*, *thetes*, *hectemoroi*). Acerca de cómo se ha llegado a esa situación las informaciones de que disponemos no son especialmente aclaratorias. Aristóteles en su *Constitución de los Atenienses* (*Athenaion Politeia*) hace un breve esbozo que, sin embargo, no es suficiente (Arist., *Ath. Pol.*, 2, 2; Plut., *Sol.* 13, 3). Parece claro que al primer grupo pertenecen los eupátridas, miembros de las familias aristocráticas que, tradicionalmente, han ejercido el poder en Atenas desde el momento de la caída o disolución de la monarquía.[2] Son ellos, como afirma Aristóteles, los que desempeñan las magistraturas y poseen la mayor parte y las mejores tierras; se llamaban a sí mismos *esthloi*, *agathoi*, *aristoi*, *gnorimoi*, términos que, sin entrar en demasiadas precisiones, podríamos traducir como «los mejores». Nosotros, empleando una de esas palabras griegas, los llamamos «aristócratas»; hemos de precisar, no obstante, que aunque empleemos el término «aristocracia» para entendernos, no podemos perder de vista que el mismo es, en cierto modo, una abstracción puesto que muchos serán los intereses a veces contrapuestos entre quienes se situaban en la cúspide social y política de la Atenas arcaica;[3] naturalmente, la relativa homogeneidad del grupo depende del hecho de participar de una

serie de valores comunes, aun cuando puede haber diferencias en cuanto al nivel personal de posesión de esos rasgos compartidos que, según el análisis de Aristóteles (*Pol.*, 1291 b 28-29) se sintetizan en riqueza (*ploutos*), nobleza o buena familia (*eugeneia*), virtud, entendida como un código de comportamiento tendente a lograr la excelencia (*arete*) y educación (*paideia*).

Habitualmente, la tendencia natural de los aristócratas arcaicos era agruparse en torno a individuos con carisma a los que aportaban su apoyo y el de todos aquéllos que dependían de ellos;[4] además, suelen aparecer formando parte de obscuras instituciones o agrupaciones como los *gene*, las fratrías, los *orgeones*, que en tiempos han dado lugar a mucha literatura, pero en los que no me detendré aquí;[5] el registro arqueológico, mostrando la dispersión de áreas funerarias ricas por todo el territorio ático, sugiere la importante base territorial de esa aristocracia ática así como la ética competitiva que subyace en ella.[6] Quizá ya puedan observarse diferencias entre las distintas zonas del Ática (la llanura, la costa, la montaña) que, más adelante (por ejemplo, en los años anteriores al ascenso a la tiranía de Pisístrato), también tendrán su importancia desde un punto de vista político.

Más difícil, sin embargo, es identificar con certeza al otro grupo, al de los pobres que aparecen definidos genéricamente en nuestras fuentes como los *kakoi*, «los malos», prueba del carácter marcadamente pro-aristocrático de las mismas. Seguramente estas dificultades en identificarlos derivan, sobre todo, del carácter heterogéneo de este grupo. En él deben de existir diferentes tipos de individuos, a juzgar por la terminología, más específica, con que aparecen en el caso ateniense: los hectémoros, los *thetes*, o los *pelatai*, como son llamados, son términos que, en todo caso, parecen apuntar al mundo de la economía campesina. Estos pobres lo son en cuanto que su actividad principal, la agricultura, no les da los suficientes beneficios como para poder llevar una vida digna e independiente. En el caso de los hectémoros, como veremos más adelante, esto se agrava por su condición de deudores e, incluso, de semilibres. La riqueza y la pobreza, pues, se refieren sobre todo a la diferente vinculación a la tierra de esos individuos y a la rentabilidad que obtienen de la misma.

Así, encontramos por un lado a los propietarios de extensiones considerables de tierras y, por otro lado, a los pequeños propietarios y gentes desposeídas que, no obstante, siguen vinculados a la tierra, ya sea como trabajadores agrícolas (los *thetes*)[7] o como personal dependiente de los terratenientes, sus acreedores, como pudiera ser el caso de los hectémoros o, simplemente, se hallan en una mal definida situación de dependencia económica y también social, como los *pelatai*. No es improbable, por consiguiente, que nos encontremos aquí con una serie de situaciones harto diferentes en sus orígenes últimos, pero que determinan, en sus resultados, esta clara dicotomía que podemos observar, a partir del testimonio de nuestras fuentes, en la sociedad ateniense de los comienzos del siglo VI a.C.;[8] sin embargo, y desde el punto de vista de Solón, al menos a juzgar por sus poemas, esta situación se simplifica en ricos y pobres.[9] Éstos son los grupos enfrentados. Cómo sur-

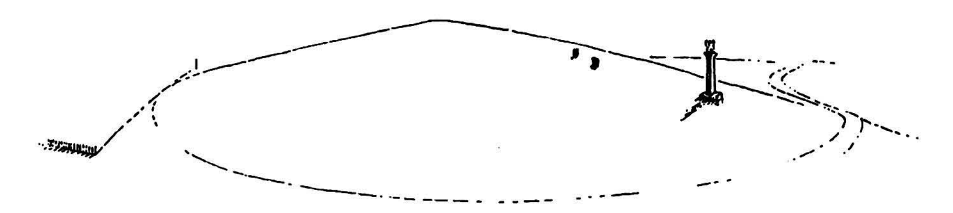


FIGURA 1. Túmulo aristocrático ateniense, de mediados del siglo VI, en tiempos considerado como la tumba de Solón.

ge el conflicto y cómo se manifiesta es también problemático de conocer habida cuenta la escasa información, y no excesivamente clara, de que podemos hacer uso.

Utilizando básicamente información arqueológica, ante todo funeraria, Morris desarrolló la idea de que Atenas sufre, a partir del 700 a.C. un retroceso en su desarrollo político, que impide que durante el siglo VII el ideal de la *polis* arraigue en la ciudad; ello se expresaría, sobre todo, en el relativamente escaso número de enterramientos conocidos en ese siglo, y en la aparente ausencia en los mismos de individuos que no pertenecen a la élite;[10] según dicho autor: «Atenas debe de haber parecido muy pasada de moda a visitantes de cualquier otro punto de la Grecia central»[11] y la causa puede hallarse en esa situación extrema de rígida estratificación que estamos analizando y que provocará la inestabilidad social y política que explicará, en su momento, la acción de Solón.

3.3. LA VISIÓN DE SOLÓN, EXPRESADA EN SUS POEMAS

Solón fue, además de un político, un poeta, el primer poeta ateniense conocido. Como veremos con mucho más detalle en la Segunda Parte del libro, de los poemas de Solón pueden extraerse diferentes tipos de conclusiones e, igualmente, de otros autores posteriores al legislador que emplean como principal fuente de información sus poemas, con la ventaja de ellos sobre nosotros de que disponían de sus *Obras Completas*, mientras que actualmente debemos contentarnos con escasos fragmentos. Es dudoso, de cualquier modo, que Solón haya presentado una visión completa y detallada de la situación ateniense, al menos desde el punto de vista de nuestros parámetros actuales. Solón recita sus poemas ante un público que conoce perfectamente cuál es la situación por la que atraviesa Atenas y que, tras realizar su obra política, conocía su comportamiento, por lo que, en muchos casos, sobraban aclaraciones. Por otro lado, sin embargo, Solón ha necesitado presentar su visión particular de los hechos, especialmente en aquellos casos en los que siente la necesidad de justificar su comportamiento. Ello nos permite, por consiguiente, penetrar de lleno en el debate político que se estaba

desarrollando en Atenas y, precisamente, de la mano de uno de sus actores principales.

La situación en Atenas, como yo la veo reflejada en la obra soloniana es la siguiente: Los dos grupos enfrentados a los que he aludido anteriormente, cada uno de los cuales tiene sus propios intereses, están preparados para el enfrentamiento. De entre ellos, es el *demos* el que parece estar más dispuesto a la lucha, y está buscando a jefes que le representen y le guíen. Solón dirige sus admoniciones a estos jefes del pueblo. El *demos*, entendido como el pueblo, en oposición a los dirigentes de la *polis*,[12] que se dedica a trabajos duros, no saca provecho adecuado de sus ocupaciones. La población cae en las deudas y muchos de ellos terminan marchándose, o son vendidos como esclavos en el extranjero. Solón lamenta profundamente esto y trata de buscar los remedios oportunos o, al menos, muestra su predisposición a ello. La aristocracia, los ricos, por su parte, no parecen haber iniciado ningún movimiento en este sentido. Ellos viven de la acumulación de riquezas, obtenidas en gran medida injustamente. A ellos también les dirige Solón sus ataques.[13] Pero no todos los que forman parte de este grupo actúan de la misma manera. El propio Solón afirma que no desdeña las riquezas, aunque no desea obtenerlas por procedimientos injustos. Seguramente, pues, hay una serie de individuos, que comparten sus ideas, y que son los que favorecerán la subida de Solón. De este modo, pues, Solón va colocándose como intermediario entre los dos elementos en conflicto.

Aunque en los fragmentos conservados de su poesía no se alude directamente al desempeño de su cargo de arconte, es evidente, a partir de los mismos, que ha tenido responsabilidades políticas. Solón no parece mostrar claramente sus intenciones a aquellos elementos que le apoyan. Ambos posiblemente y, con seguridad, uno de ellos, el *demos*, estaban convencidos de que Solón iba a ocupar el poder de forma ilegítima, se iba a convertir en tirano, para defender los intereses de los unos frente a los otros. Él trata de convencer al oyente de que esas esperanzas eran infundadas; de que él jamás se salió de aquello que había prometido. Y aquí radica uno de los problemas de la visión que del conflicto presenta Solón.

Solón es un personaje parcial desde el momento en el que tiene que defenderse de los ataques que le vienen desde diferentes frentes; su propia postura de individuo que, en medio de los dos bandos, no deja que ninguno avance en detrimento del otro es, asimismo, sospechosa. Gran parte de la poesía de Solón es una poesía polémica, en la que el ex-arconte tiene que defenderse de los ataques que, por diversos motivos, se han desencadenado contra él posiblemente desde posiciones diversas. Su único recurso es presentarse como neutral, como representante del término medio: o como un lobo entre los perros, o como un guerrero armado de escudo o como un *horos*, un hito.[14] De ahí que el enfoque que Solón da a la lucha política ateniense sea, por fuerza, parcial, aunque sólo fuera por su carácter subjetivo. Pero Solón tampoco es imparcial; no lo es, al menos, hasta donde él pretende haberlo sido. Posiblemente ni tan siquiera lo haya sido teniendo en cuen-

ta la mentalidad de su época. Solón tiene que utilizar auténticas argucias lingüísticas para decir qué es lo que ha concedido y qué es lo que no ha quitado al *demos*: *geras* y *time*, acerca de cuyo significado insistiremos cuando comentemos el fragmento 5 D. Y queda claro que la aristocracia ha salido reforzada de su acción, o, al menos, no debilitada.

Sin embargo, los ricos también pueden tener motivos de queja contra él, en cuanto que les ha privado de unos sustanciosos ingresos por el pago de las deudas contraidas por el *demos*, y abolidas mediante la sisactía. Por otro lado, la visión que Solón presenta de la sociedad ateniense de su época es harto sospechosa. Mientras que hay ricos que de modo inicuo están arruinando a la ciudad, el castigo para ellos queda confiado a los propios dioses inmortales, aun cuando haya alguna ocasional referencia a algún medio más directo de proceder contra ellos. Sin embargo, el problema que plantea el *demos* es el de su tutela. El *demos*, en la poesía soloniana, está siempre dispuesto a desbordarse, a salirse del orden establecido. Y es la función de los jefes del pueblo el encauzar a ese *demos*.[15] Es una visión, desde mi punto de vista, netamente aristocrática la que nos presenta el poeta. El *demos* necesita siempre de personas de mejor criterio, naturalmente de origen aristocrático, aunque preocupados por sus problemas, para poder expresar sus inquietudes de forma adecuada. Solón, evidentemente, «conductor del pueblo», el primero si creemos a Aristóteles (*Ath. Pol.*, 2, 3) es de origen aristocrático y él aplica a su propio comportamiento lo que predica al respecto. Esta contención del *demos* hay que entenderla, claramente, en el sentido de que el *demos* es proclive a la forma de gobierno tiránica (frag. 24 D, vv. 20-23), la cual Solón rechaza, tal vez por autoconvencimiento, y tal vez porque su acción de gobierno no iba en ese sentido. Solón, jefe del pueblo, no hace una política auténticamente beneficiosa para el *demos*. O, tal vez, sí beneficia al *demos* a la larga, pero en un sentido seguramente no esperado por él mismo. Es la suya una política repleta de buenos propósitos hacia el *demos* pero, a pesar de lo que afirmen los tratadistas áticos del siglo IV, no es una política democrática. Para él, el ideal no es el gobierno del *demos*. ¡Nada más lejos de sus presupuestos! Su ideal es que cada uno tenga lo que le corresponde; el problema es que es él el que determina qué es lo que le corresponde a cada uno y, como se demostró, no sólo en los ataques a los que tiene que hacer frente, sino también en el desarrollo posterior del conflicto político en Atenas, el *demos* no estaba dispuesto a conformarse con ello. Otros líderes del *demos* más sagaces, como Pisístrato, supieron sacar importantes lecciones del (relativo) fracaso de la política soloniana.[16]

3.4. EL PROBLEMA DE LOS HECTÉMOROS Y LAS DEUDAS

3.4.1. *El problema de la tierra*

La sociedad ateniense del siglo VII es fundamentalmente agrícola. Se da la circunstancia, además, de que la ciudad durante ese siglo que en otras *poleis* ha conocido una importante expansión del comercio ultramarino, acompañado o no de la colonización, no ha mostrado demasiados rasgos de modernidad. Ciertamente, la Atenas del siglo VII, anclada en viejísimas tradiciones de derecho agrario y no partícipe del gran movimiento comercial y colonial que había tenido lugar durante ese siglo, se encontraba en una situación que podríamos calificar, en cierto modo, de retardataria. Incluso el comercio del aceite, al que más adelante aludiremos, no deja de mostrar, en mi opinión, claras reminiscencias arcaizantes, en el sentido de que forma parte de la propia actividad agrícola de la aristocracia terrateniente ática.[17]

En relación con estas formas económicas que estaban haciéndose obsoletas a pasos agigantados, estaban también las formas de relación social entre los grandes propietarios y los medianos y pequeños propietarios y los no propietarios, entre los cuales había sin duda también sus diferencias. Estas formas de relación se insertaban plenamente dentro de los esquemas de la sociedad campesina, aún desconocedora de la moneda, y en la que los pagos por bienes y servicios implicaban compensaciones ya en especie, ya en trabajo, ya en ambas. Deseo insistir en este hecho, puesto que ocasionalmente se ha interpretado la situación pre-soloniana y la que sucede a su actividad desde el punto de vista de una economía monetaria, lo que distorsiona considerablemente el problema.[18]

Dentro de la economía campesina quien mejor preparado solía estar para hacer frente a los habituales contratiempos propios del clima mediterráneo[19] era el que disponía de una mayor cantidad de tierra, que le permitiera diversificar los riesgos con diferentes cultivos. Los pequeños propietarios estaban muchos más expuestos a las calamidades naturales y ellas, unidas a guerras, plagas u otros percances podían acabar por dar al traste con las esperanzas de una familia; tal vez, al menos así lo han sugerido algunos autores, a todo ello pueda añadirse la pérdida de rentabilidad de la tierra como consecuencia de prácticas abusivas (deforestación, erosión, etc.).[20] En una situación así el recurrir a los mejor favorecidos era una de las posibilidades que se abrían ante sus ojos. Esto implicaba, evidentemente, el endeudamiento, posiblemente parcial en un primer momento, si bien acababa originando un proceso del que había pocas posibilidades de salir.[21]

En efecto, al pago de lo adeudado se le sumaban los intereses correspondientes y en un mundo como el ateniense del siglo VII en el que la economía monetaria aún no se había introducido ello implicaba que paulatinamente tanto los servicios del deudor, como los de su familia así como una parte del producto de su tierra terminaban siendo controlados por el acree-

dor. Cuando los recursos del deudor eran insuficientes para satisfacer la creciente deuda y cuando los servicios ofrecidos resultaban también insuficientes, el acreedor podría proceder contra la familia del deudor y, tras someterlo a esclavitud y venderlo (frecuentemente en el extranjero), intentar recuperar parte de la inversión efectuada.[22] Ello queda claramente y unánimemente expresado en nuestras fuentes principales (por ejemplo, Aristóteles, *Ath. Pol.*, 2, 3 y Plut., *Sol.*, 13, 3-5) cuando aseguran que los préstamos se tomaban únicamente a partir de garantías personales, esto es, pudiendo tomar el acreedor a la persona del deudor como garantía del pago de la deuda, y ejecutando esa garantía del mejor modo que le pareciera, lo que solía implicar, por consiguiente, su eventual esclavizamiento y ulterior venta.[23]

Cuando la cuantía de la deuda y los intereses acumulados alcanzaban un monto tal que hacía en la práctica imposible su restitución, y seguramente previa declaración legal en tal sentido, el acreedor asumiría tanto la tutela efectiva de la tierra del deudor, ya que seguramente no su propiedad, cuanto una parte del producto anual de la misma que, posiblemente fijado también por el uso, debía de rondar la sexta parte del mismo; es probable que mediante este mecanismo el deudor escapase al procedimiento, más penoso y, a medio plazo más lesivo para los intereses del acreedor, del esclavizamiento.[24] Perdida, pues, la esperanza de recuperar lo prestado y sus intereses, el deudor, atado a su tierra, pasaba a ser un dependiente del acreedor; el deudor, que pasará a llamarse «hectémoro» («el de la sexta parte»)[25] tendría obligación de por vida de seguir aportando en concepto de «cuota» o «renta» (*misthosis*: Arist., *Ath. Pol.*, 2, 2) ese porcentaje de su producto sin esperanza alguna de verse liberado jamás de ese vínculo que, centrado sobre la tierra e, indirectamente sobre su propietario, servía de prenda de la perpetuidad de la obligación y de la perduración de la misma generación tras generación, indefinidamente.[26] Para marcar la obligación que pesaba sobre esa tierra y sobre su dueño, unos mojones o *horoi* hacían patente el vínculo.[27] Ello no implica, naturalmente, que la esclavitud por deudas desapareciese, si bien es probable que el acreedor decidiese según las propias circunstancias del caso qué posibilidad, de entre las que se le ofrecían, adoptar en cada ocasión.[28]

Probablemente, en su afán por ocupar más tierras los aristócratas eupátridas no tuviesen reparo también en instalarse en tierras públicas (sagradas y comunales) y algunos autores han hecho de esta posibilidad la causa última y casi única de la difícil situación por la que atraviesa la parte más débil de la población ateniense, interpretando en consecuencia todas las referencias que hallamos en Solón y en el resto de las fuentes.[29] Desde mi punto de vista, sin embargo, el principal problema que afecta a Atenas no es otro que el del endeudamiento y el del surgimiento de medios que hiciesen rentable a la aristocracia dirigente el mantenimiento del sistema; naturalmente que si, además, se estaba dando una apropiación de tierras públicas (lo que tampoco está totalmente probado pero no es descartable), las posibilidades del pequeño campesino de complementar sus ingresos con otras actividades que

podían realizarse en esas tierras disminuían y, por consiguiente, aumentaba su grado de dependencia económica de los ricos terratenientes que, no contentos con controlar las tierras de los hectémoros aspiraban a ampliar el radio de acción de sus ambiciones desmedidas; no en vano en los propios poemas de Solón hallamos referencias a esta ambición.

Es harto probable que el desarrollo de esta especie de servidumbre (al menos económica) se vincule a la inalienabilidad de la tierra que impedía al acreedor tomar posesión de la misma y obligaba, como hemos visto, a recibir como garantía a la persona del deudor.[30] No es éste el lugar de reabrir el debate sobre la cuestión de la alienabilidad o no de la tierra en la Atenas arcaica;[31] sin embargo, y a pesar de posturas en contra,[32] no podemos perder de vista que, como se verá, una de las cosas que propicia la reforma soloniana es, precisamente, la emancipación del campesinado ático, especialmente de los pequeños y medianos propietarios,[33] que tomarían de nuevo el control de unas tierras cuya propiedad no habían perdido jurídicamente, aunque sí la capacidad de tomar decisiones sobre ella. De tal modo, el propio surgimiento de los hectémoros se relaciona con el hecho evidente de que la tierra sin nadie que la trabaje no tiene valor, y al estar el deudor estrechamente vinculado a la misma, con lazos que rondaban incluso lo sacral, no había otra posibilidad para éste que seguir vinculado a la tierra, de cuya propiedad, al menos teórica, seguía gozando, pero no de la plenitud de sus beneficios.[34]

La tierra, pues, estaría «esclavizada», retomando la expresión del propio Solón (frag. 24 D, vv. 3-7).[35] Sobre la cuestión de los *horoi* o mojones e, incluso, sobre la situación exacta de la tierra, las discusiones han sido abundantes y, sin embargo, tampoco han aclarado todos los extremos en buena parte porque posiblemente los autores del siglo IV están interpretando en clave contemporánea los procedimientos hipotecarios de su momento, que quizá no tuvieran demasiado que ver con los eventualmente existentes durante el siglo VII.[36] Precisamente, la referencia explícita que hace Solón a los *horoi* y el hecho de que las tierras sujetas a hipoteca durante época clásica estuvieran señalizadas también mediante *horoi* que llevaban, además una inscripción y de los que se conoce un número considerable[37] ha desenfocado ocasionalmente la interpretación de la situación pre-soloniana.[38]

Independientemente de la cuantía exacta del pago anual debido por los hectémoros, posiblemente no demasiado elevado, aunque en una economía frecuentemente de subsistencia un poco era mucho, lo que implicaba sobre todo la situación del hectémoro era la existencia de una obligación inexcusable, una sumisión cierta a otro ciudadano y, por consiguiente, una situación de descontento[39] que con el tiempo, y con el aumento de los individuos incluidos bajo esta denominación (paulatinamente más numerosos cada vez), seguramente se presentó con tintes cada vez más violentos, convenientemente aprovechados y capitalizados por otros individuos que, apoyándose en ese desasosegante panorama trataban ya de medrar en política, ya de resolver esas situaciones, ya de ambas cosas simultáneamente. Esa posibilidad de actuación venía dada, fundamentalmente, por el mantenimiento del estatus

libre de los hectémoros,[40] a pesar de la evidente disminución de su capacidad de actuación por la relación de dependencia (moral y económica) que le vinculaba a aquél a quien debía aportar anualmente la sexta parte de su producto.

Es difícil saber con certeza los ritmos y los modos en que este grupo, en situación semi-dependiente, fue originándose y desarrollándose y resulta también problemático saber a qué porcentaje de la población campesina ateniense acabó afectando. En todo caso, el fenómeno parece haber sido bastante extenso y podemos sospechar que, en ocasiones, ya debía de ser un problema bastante antiguo cuando Solón toma sus primeras medidas si hemos de aceptar su propio testimonio (frag. 24 D) cuando asegura que devolvió a Atenas a muchos antiguos atenienses que ya apenas recordaban su lengua materna. Si bien esto puede ser una exageración retórica tampoco hemos de rechazar la posibilidad de que, al menos durante los últimos decenios del siglo VII el proceso se intensificase, estando, por consiguiente, en pleno auge en el momento en que Solón tomará sus medidas.

Naturalmente, la sociedad no privilegiada no se ciñe exclusivamente a los hectémoros, sino que abarca también a los *pelatai*, tal y como aseguraba Aristóteles (*Ath. Pol.* 2, 2) y/o a los *thetes*, según Plutarco (Sol., 13, 4), cuya situación seguramente era diversa de la que sufrían los hectémoros, si bien su carácter subalterno parece también fuera de dudas; es probable que con el término *thetes* se esté aludiendo a los individuos que, aunque formalmente libres, carecen de tierras o, en todo caso, de las suficientes como para cubrir sus necesidades vitales, y deben alquilar su trabajo por un salario en las tierras de los ricos,[41] mientras que los *pelatai* tendrían más la consideración de campesinos dependientes.[42] Es difícil pronunciarse sobre si ambos términos, empleados por nuestras dos fuentes principales se están refiriendo al mismo grupo de individuos o si, por el contrario, tienen connotaciones diferentes,[43] aunque sí queda claro que se trata de individuos dependientes, quizá más en un sentido general que técnico.[44]

De cualquier modo, el efecto que tiene esta política de opresión, económica y social, sobre el maltrecho campesinado ático por parte de una aristocracia cerrada parece claro: a mayor endeudamiento del campesinado, menor capacidad de disponer de recursos propios que garanticen uno de los derechos y deberes principales del ciudadano, al menos en otras *poleis* contemporáneas: la participación en el ejército hoplítico. Con este sistema se corría el riesgo cierto de ver cómo la espina dorsal del ejército ciudadano ateniense, la falange hoplítica, iba reduciendo sus efectivos y, con ello, su capacidad de respuesta;[45] también podríamos situarnos en otro escenario y pensar que Atenas, merced al poder desmedido de la aristocracia y la puesta en práctica de esos sistemas de dependencia campesina, no había introducido aún (o lo había hecho sólo mínimamente) esa nueva táctica de combate. No obstante, no podemos afirmarlo con certeza.

Quizá el sistema pudiese tener también otros efectos perversos; si pensamos que un mismo individuo podía hacerse con el control de varios hecté-

moros y por lo tanto de propiedades variadas, que podía tratar como si fueran propias, podía tener la tentación de modificar los cultivos existentes en las mismas. Hay una clara tendencia en el Ática dirigida al fomento del cultivo del olivo, en detrimento de otros productos, debido a la fácil salida comercial que este producto tenía, especialmente en unos años como los finales del siglo VII en que las condiciones del Mediterráneo debían de hacer atractiva, por lucrativa, la actividad económica[46] y debido también a las excelentes condiciones naturales del Ática para el desarrollo del olivar.[47] El propio Solón, como indican nuestras fuentes, se dedicó al comercio y aunque no sea en absoluto un hecho relacionable directamente, varios siglos después Platón que también se dedicó, al menos ocasionalmente al comercio, se pagó su viaje a Egipto con la venta allí de aceite; en todo caso, Plutarco incluye ambas referencias en el mismo apartado de su biografía de Solón (Plut., *Sol.*, 2, 2).

Atenas fue una gran productora de aceite durante el siglo VII; la amplia difusión de las ánforas oleícolas atenienses durante el siglo VII (las conocidas como ánforas «SOS»)[48] muestra el importante papel que ha jugado Atenas durante ese siglo en la exportación de ese producto;[49] y, como se sabe, esa apuesta por el desarrollo del olivar, tendente a convertirse en un monocultivo y favorecer a los ricos propietarios atenienses, es fomentada por el control que ejercen, *de facto*, sobre buena parte de las tierras del Ática y es posible gracias a la disponibilidad de abundante mano de obra barata, requerida durante la época de la recolección, transporte y elaboración del aceite. Es, pues, posible encontrar una cierta lógica en la política seguida por los ricos propietarios de tierras dispuestos a perpetuar el sistema del hectemorado porque con ello podían seguir ampliando las tierras dedicadas al olivo y, así, sus propios beneficios.

Pero esa apuesta masiva por el olivar era, en sí misma, arriesgada porque podía poner en peligro el abastecimiento en cereal de la ciudad; quizá no sea casual que a partir de los primeros decenios del siglo VI, esto es, después de la actividad política de Solón las exportaciones áticas de aceite empiecen un lento declive e, incluso, se modifique el tipo de ánfora utilizada para su transporte[50] y que la disposición que tomará Solón durante su mandato, y que prohibiría cualquier exportación ateniense, con excepción del aceite (Plut., *Sol.*, 24, 1) posiblemente podamos tomarla como una medida marcadamente proteccionista de ese producto y, consecuentemente, de los intereses de los terratenientes áticos que podrían haber visto mermados sus beneficios una vez que perdieron el control de las tierras de los hectémoros, los cuales pudieron hacer revertir sus tierras recién recuperadas a otros usos más tradicionales.

3.4.2. *Las restantes actividades económicas. Comercio y moneda (¿?)*

Como ya hemos visto, la base económica indudable de Atenas durante el siglo VII a.C. es la agricultura, acaso no totalmente autosuficiente en cuanto a la producción de cereal (cebada ante todo), e indudablemente excedentaria por lo que se refiere al olivo. Es éste excedente el que genera la exportación de aceite ático, perfectamente atestiguado gracias al conocimiento que se posee del contenedor que utilizarán los atenienses para ello, el ánfora conocida habitualmente como «SOS» y que experimenta una importante difusión por todo el Mediterráneo y el Mar Negro, incluyendo naturalmente la Italia tirrénica y la Península Ibérica.[51]

Muchos autores modernos dieron por sentado que este comercio había generado un flujo incesante de riquezas en forma de moneda, lo que habría trastocado las estructuras tradicionales de la economía campesina, introduciendo al tiempo a unos comerciantes enriquecidos que competirían con la aristocracia tradicional por el control de la tierra y de la política.[52] Todo ello contribuiría de forma decisiva al estallido social que intentó contener Solón.

Sin embargo, y como ya hemos dicho, da la impresión de que el mundo en el que se desenvuelve Solón y, por consiguiente, el mundo del siglo VII en Atenas es un mundo que desconoce la moneda, que sólo parece empezar a acuñarse en Lidia y ciudades griegas próximas hacia fines del siglo VII-inicios del s. VI.[53] Aunque eso no quiere decir que no existiesen formas de dinero premonetal, lo cierto es que debemos interpretar el mundo presoloniano desde otra perspectiva económica distinta. El comercio ultramarino parece haber sido en la Atenas anterior a Solón como, por otro lado, en buena parte del mundo griego, una actividad primordialmente en manos de los aristócratas terratenientes que complementan de ese modo la rentabilidad de la tierra; pero no hay, sin embargo, una proyección mercantilista en esta actividad que seguramente proporciona a sus actores artículos de lujo que se convierten, a su vez, en productos de prestigio para reafirmar la posición de sus dueños. Aunque otro tipo de comercio está ya en pleno auge durante el siglo VII, en manos de comerciantes profesionales, la dedicación al comercio del propio Solón, miembro de una de las más rancias familias áticas, puesto que era descendiente de los Códridas (Plut., *Sol.*, 1, 2), la antigua familia real ateniense, no debe sorprendernos. Quienes sí se sorprenden de ello son los autores posteriores que escriben en una época en la que aristocracia y práctica del comercio son ya dos conceptos difícilmente conciliables y, por ello, escritores como Plutarco (*Sol.*, 2, 1) se ven en la obligación de insistir en el carácter de aprendizaje, más que de lucro, que el comercio tuvo en la formación de Solón.[54] Si intentamos situarnos en la óptica del siglo VII, lo que no siempre es fácil, posiblemente sea más sencillo comprender al aristócrata ático que no tiene reparos en embarcarse con su propio cargamento para conseguir una ganancia adecuada; eso es lo que recomendaba Hesíodo, a principios del siglo, a su hermano Perses,

dentro del marco de una economía campesina cuyo ideal era (y lo seguiría siendo siempre) el autoabastecimiento.

En esta visión de un comercio estrechamente vinculado a las necesidades de la economía personal, los productos que eran objeto de intercambio seguramente eran, sobre todo, artículos manufacturados o metales, preciosos o no, que marcarían en último término el nivel de riqueza y, por ello, de poder de sus propietarios. A pesar de que a veces se ha sugerido,[55] yo no sé hasta qué punto los terratenientes áticos se dedicarían a importar cereales, posiblemente deficitario en el Ática; en sus tierras, en las propias y en las por ellos controladas, el cereal crecía sin duda ninguna y quizá en el origen del problema se hallaba también, precisamente, la venta en el extranjero de parte de ese cereal, en detrimento de las propias necesidades del consumidor ático.[56]

Posiblemente los hectémoros pudieran también cultivar el cereal necesario para, al menos, complementar su dieta, y en cuanto a los asalariados, sus pagos, que casi con seguridad se realizaban en especie, incluirían también productos alimenticios. Así, sin negar la posibilidad de que a Atenas pudiese llegar grano importado, yo no creo que la aristocracia terrateniente tuviese una política expresa en tal sentido. Los aristócratas eran individuos profundamente involucrados en una dinámica competitiva en la que superar a sus iguales era un requisito indispensable para reforzar la propia *arete*; y esta superación implicaba desde vestir y adornarse de la forma más vistosa posible hasta ofrecer banquetes y *symposia* memorables;[57] todo esto no ha dejado demasiadas huellas pero este deseo aristocrático de sobresalir podemos observarlo, por ejemplo, en el terreno de los rituales funerarios. Precisamente, según vamos avanzando en el siglo VII observamos el afán de las grandes familias áticas de competir con sus iguales en el aspecto externo de las tumbas en las que entierran a sus miembros; buena parte de los mayores túmulos funerarios de los cementerios de Atenas corresponden a los decenios finales del siglo VII. Se trata de enormes túmulos de entre 6 y 10 m. de diámetro y más de un metro de altura, frecuentemente rematados por estelas o, incluso, por esculturas que pugnaban por el poco espacio disponible y que muestran, palpablemente, ese afán por la excelencia individual que tan caro era a las aristocracias arcaicas; al tiempo, las ceremonias que acompañaban tales enterramientos, y en la que los banquetes posiblemente jugaban un papel fundamental, son también prueba de esa ampulosidad.[58]

Todo ello nos habla de unos aristócratas quizá no demasiado preocupados por las cuestiones económicas, al menos en un plano teórico, sino buscando tan sólo incrementar sus beneficios como medio de mantener e incrementar su nivel de vida y hacer exhibición del mismo en el marco de la sociedad aristocrática; en este sentido, tanto la práctica del comercio como la acumulación de tierras eran medios para lograr estos fines. Es difícil decir si ha existido o no una planificación económica en estas actividades, puesto que lo único que conocemos (o, al menos, intuimos) son los resultados de las mismas, que pueden resumirse en la búsqueda de nuevos medios de fortuna con

los que destacar y que, antes de la aparición y el desarrollo de la moneda, sólo podían ser o bienes de prestigio u, ocasionalmente, bienes de consumo.

Pero como al aristócrata ateniense lo que le interesa sobre todo es destacar, para ello no había nada mejor que atraerse tanto a gentes de su círculo como a inferiores con los que crear un auténtico grupo de presión que le sitúe en mejor posición en la competencia con sus iguales. No es extraño que el único intento tiránico que tenemos atestiguado, antes del siglo VI, que sin embargo no triunfa, esté protagonizado por uno de estos aristócratas, Cilón, definido por Tucídides como «noble y poderoso» (*eugenes kai dunatos*) (Tuc., I, 126), que intentó dar un golpe de estado apoyado por una serie de partidarios de su misma edad (Hdt., V, 71) (*ca.* 632 a.C.); uno de sus rasgos principales, que sin duda marcaba su posición superior, era haber demostrado su excelencia triunfando en la doble carrera durante los Juegos Olímpicos del 640 a.C. (Hdt., V, 71; Tuc., I, 126; Paus., I, 28, 1).[59]

Con todo esto lo que yo quiero decir es que me parecen dudosas todas aquellas interpretaciones que sitúan en un trasfondo monetarista y economicista las causas de los problemas por los que atraviesa Atenas entre fines del siglo VII e inicios del siglo VI; estas causas hay que buscarlas en la ausencia de viabilidad de un sistema de relaciones sociales que, precisamente por no tener en cuenta las nuevas situaciones económicas que se están produciendo por doquier, está llevando a resultados que, cada vez, se antojan más intolerables; cuando en otras *poleis* la presión de los individuos libres (los ciudadanos) está promoviendo importantes cambios constitucionales, ocasionalmente por la fuerza, la aristocracia ateniense sólo ha sido capaz de ofrecer la legislación de Dracón, de dureza proverbial y que consagraba y afianzaba el poder aristocrático[60] sin dejar salida viable a los que no formaban parte de esa aristocracia y, tal vez, dando carácter oficial a las situaciones de dependencia que se habían ido gestando con el tiempo (Arist., *Ath. Pol.*, 4). Que no todo el mundo, empero, compartía esa visión nos lo muestran algunos de los poemas de Solón, donde se critican modos y actitudes de los dueños de Atenas.

3.5. El planteamiento general del conflicto y el ascenso político de Solón

3.5.1. *Visión general del conflicto y sus orígenes*[61]

Con estos ingredientes, pues, la situación en Atenas no podía ser buena; la labor de Dracón, que había afianzado la autoridad del viejo Consejo del Areópago, posiblemente revitalizado y dotado de poderes judiciales absolutos (Arist., *Ath. Pol.*, 3, 6) había consagrado el dominio de la aristocracia terrateniente y, además, había acabado por reconocer la plena ciudadanía solamente a aquéllos que disponían de armamento (posiblemente) hoplítico (Arist., *Ath. Pol.*, 4, 2).[62] Naturalmente, hablar de «ciudadanía» resulta en

cierto modo anacrónico para fines del s. VII, y el propio Aristóteles contribuye a ese anacronismo por el uso que hace de las palabras; aun cuando hay opiniones divergentes, parece que será Solón quien, como consecuencia de sus reformas, establezca formalmente la ciudadanía en Atenas,[63] aun cuando todavía con diferencias con respecto a la ciudadanía de época clásica que surge tras las reformas de Clístenes y acaba definiéndose tras la llamada ley de ciudadanía de Pericles del 451/0 a.C.;[64] no obstante, emplearemos habitualmente los términos «ciudadano» y «ciudadanía» durante nuestra exposición a fin de evitar perífrasis innecesarias, para referirnos a aquellos individuos que gozan de derechos dentro de la *polis* ateniense, por contraposición a los que no disfrutan de ellos. En los apartados ulteriores espero que vayan quedando claros cuáles son esos derechos y cómo se ejercen.

Volviendo al hilo de la argumentación, es probable que el mencionado otorgamiento de la ciudadanía a quienes dispusieran de armamento hoplítico fuese visto como una concesión revolucionaria por parte de los círculos dirigentes áticos pero sería lo máximo a lo que los mismos estaban dispuestos a llegar para tratar de garantizarse una cierta paz social; sin embargo, y aun cuando no disponemos de estimaciones demográficas que nos permitan conocer a cuántos individuos benefició esta medida, lo cierto es que al consagrarse definitivamente la situación de los hectémoros, muchos de los que teóricamente podían beneficiarse de ese acceso a la ciudadanía lo tenían cada vez más difícil puesto que una parte no negligible de su renta iba a parar a su respectivo acreedor al tiempo que, posiblemente, la situación de su tierra «esclavizada» quizá les descalificase para convertirse en ciudadanos de pleno derecho, al ser poco más que *clientes* y, por lo tanto, no disponer plenamente de sus personas.

Además, si pensamos que la situación va empeorando en los poco más de veinte años que van desde la época de la legislación de Dracón hasta el inicio de la actividad política de Solón, no resulta arriesgado suponer que muchos a quienes se les había reconocido el derecho a la ciudadanía mediante las medidas del primero habrían ido perdiendo esa cualificación como consecuencia del progresivo endeudamiento. Desde mi punto de vista, puede que estos individuos, que posiblemente hubiesen acabado accediendo a la ciudadanía tras la obra de Dracón, al verse privados no sólo de la libre disposición de sus tierras sino, por ello mismo, de sus derechos cívicos, pudiesen haber ejercido una fuerte presión social que acaso otros grupos sociales (los *pelatai* y/o *thetes*) no hubiesen podido ejercer dado que, ciertamente, nunca habían tenido derechos auténticamente reconocidos.

Da la impresión de que, aparte de otras reivindicaciones, sobre las que más adelante volveremos, una de las principales debía de ser el reparto de tierras (*ges anadasmos*); esta idea la encontramos expresada tanto en Aristóteles (*Ath. Pol.*, 11, 2) como en Plutarco (*Sol.*, 13, 6; 16, 1) y según el primero de ellos el propio Solón se pronunciaría sobre su postura al respecto en uno de sus poemas (frag. 23 D).[65] Sin entrar en detalle en ejemplos, el reparto de tierra era, como es fácil de entender en una sociedad que basaba en

la propiedad de la tierra buena parte de las condiciones de acceso a la ciudadanía, una medida revolucionaria (cuando no utópica)[66] que, aunque no demasiado puesta en práctica, era propia únicamente de tiranos, especialmente de los más duros y crueles.[67] Es bastante posible que el mundo colonial, en el que el reparto de las nuevas tierras adquiridas era uno de los objetivos principales de la fundación, pudiese haber influido en esta idea sobre todo si los atenienses consideraban que la propiedad individual procedía de un antiquísimo e inmemorial reparto de tierras por lo que, al procederse a uno nuevo, se recuperaría la libertad primitiva, acabando con toda usurpación.[68] Habría detrás de esto, como ya vio Will, la demanda de crear una *polis* nueva, no de restaurar la vieja *polis*,[69] inviable para el *demos* por las profundas desigualdades que generaba.

Esta petición vendría acompañada de otras complementarias, entre ellas la abolición de las deudas, pero éstas no dejaban de ser accesorias de la principal, el reparto de tierras que garantizaba una perspectiva de futuro, al menos desde el punto de vista de una sociedad como la ateniense que, como veíamos anteriormente, no había desarrollado en demasía otras alternativas económicas que otras ciudades de Grecia sí habían explorado. De tal manera, quizá no hubiese en las causas del conflicto, de la *stasis* que desasosegaba a Atenas, demasiadas cuestiones teóricas, sino tan sólo una sensación inconcreta de injusticia, fruto de la impresión generalizada entre el pueblo y entre algunos miembros de la aristocracia especialmente sensibles (no todos los aristócratas pensaban del mismo modo)[70] de que la *polis* marchaba mal y de que había que poner remedio.[71] El propio Solón se haría eco de esta situación en alguno de sus poemas (por ejemplo, el comentadísimo fragmento 24 D con su constante referencia a la justicia, a *dike*).

Los medios de actuación de los descontentos eran, naturalmente, limitados; no podemos perder de vista el hecho de que el estado era, en cierto modo, embrionario, dominado por los intereses particulares y familiares de los *gene* aristocráticos que monopolizaban el poder y la justicia[72] y frente a los cuales la única defensa posible (aunque no sabemos si demasiado viable aún) era la reunión de los individuos (incluyendo a los aristócratas) en grupos con intereses compartidos (heterías);[73] igualmente, todavía faltaban casi dos siglos para que surgiese una reflexión política madura, tal y como se entenderá en época clásica avanzada, y lo acuciante quizá no era tanto una definición del marco jurídico y constitucional cuanto la resolución de problemas que, por amplios y extendidos, causaban mella en el núcleo duro de los eupátridas atenienses. De ahí, la demanda concreta del reparto de tierras y, también, la metodología que el *demos* (a través de sus aristocráticos dirigentes) proponía para lograrlo y que no descartaba las medidas de fuerza, como la propia tiranía.

Esta situación de descontento es aprovechada, innegablemente, por ciertos individuos que utilizan el mismo para conseguir sus propios fines, que seguramente no son otros que acceder a los puestos de privilegio dentro de la arcaica y cerrada estructura de poder ateniense. Las informaciones de que

disponemos en nuestras fuentes no son especialmente claras y concretas, pero Plutarco menciona, por ejemplo, los conflictos que existen en Atenas entre los seguidores de Megacles el Alcmeónida y los partidarios del frustrado tirano Cilón (Plut., *Sol.*, 12, 2), a lo que se añaden los desequilibrios territoriales entre las distintas partes integrantes del Ática que Plutarco introduce en este momento (Plut. *Sol.*, 13, 1), frente al panorama que encontramos en otros autores, como Heródoto que aluden a esta división *de facto* del Ática a propósito del ascenso al poder tiránico de Pisístrato (por ejemplo, Hdt., I, 59 y Aristóteles, *Ath. Pol.*, 13, 4); en todo caso, no es descartable pensar que las rivalidades territoriales pudieran haber hecho ya acto de presencia en los momentos previos a la actividad de Solón y que jugasen su papel en el agravamiento de la situación existente en Atenas.

No parece, por todo ello, dudoso, que determinados individuos, como medio para alcanzar mejores posiciones en la lucha política ateniense, capitalizasen el descontento del *demos*, situándose al frente del mismo. Serían los así llamados «jefes» o «conductores» del pueblo (*hegemones tou demou*), a los que el propio Solón se refiere en varias ocasiones (por ejemplo, en los frags. 3 D y 5 D); por su parte, Aristóteles, acabará considerando a Solón también como uno de estos «jefes del pueblo», para ser más exacto el primero de ellos (Arist., *Ath. Pol.*, 2, 3). El programa de estos individuos, si es que cabe utilizar aquí este término, no debía de ser en absoluto muy definido y como mucho se aprovecharían del descontento generalizado y poco articulado como medio de adquirir poder e influencia que usarían a discreción para minar la posición de las familias y grupos que, en la práctica, ejercían el poder en la *polis* y avanzar en sus propias posiciones.[74] Una lucha faccional, en todo caso protagonizada de modo indiscutible por individuos de origen aristocrático, que yo no creo que hubiese alcanzado ni los niveles de complejidad ni el evidente peso político que adquirió en momentos posteriores de la historia ateniense, como los últimos años del siglo v y el siglo IV; sin embargo, los autores de esa época tendieron a presentar, por ignorancia o por convicción, esas aún embrionarias luchas políticas como las que caracterizaron a la Atenas del clasicismo avanzado, incurriendo en un claro anacronismo del que, no obstante, se hacen eco tanto Aristóteles como Plutarco.[75]

Es cierto que en los poemas de Solón hallamos generalmente más que un relato de los hechos el reflejo que los mismos tienen en el pensamiento de su autor y, por consiguiente, no dejan de ser problemáticos a la hora de utilizarlos como fuentes históricas; sin embargo, en esos poemas nos encontramos más con un planteamiento ético que político y, aunque este último sin duda está presente, al menos en la visión de un contemporáneo, y que iba a jugar un papel importante en el intento de solución de la situación, el componente ético era, al menos, tan importante como el político.[76] Y eso es algo que no deberemos perder de vista para intentar entender el cómo y el porqué de lo que ocurrió.

Sin embargo, centrémonos ahora en las actuaciones concretas que con-

virtieron a Solón en un personaje conocido e influyente en Atenas, presupuesto básico para entender cómo pudo confiársele la solución del conflicto.

3.5.2. *La importancia del episodio de Salamina*

En buena parte de la tradición relativa a Solón se sitúa su intervención en el episodio de Salamina como crucial a la hora de entender su prestigio futuro[77] e, indudablemente, este éxito en el exterior fue ciertamente un primer paso importante en su carrera política, igual que les ocurrió a otros notables estadistas griegos;[78] al animar a la lucha a sus conciudadanos, aun cuando sus motivos sigan siendo relativamente obscuros, Solón se situó en primera línea de la popularidad.[79]

Sin duda, el flanco occidental del Ática debía de ser en esos años de finales del siglo VII una de las áreas más conflictivas del territorio ateniense. En efecto, la *polis* ateniense era vecina por esa zona de Mégara, que se había mostrado claramente partidaria del intento tiránico de Cilón merced al parentesco que unía al noble ateniense con el a la sazón poderoso tirano de la ciudad, Teágenes; por otro lado, y situada en el área fronteriza entre las dos *poleis*, se encontraba la fértil llanura triasia, cuyo centro principal, Eleusis, era sede de un importante culto a Deméter y Core ya desde el siglo VIII a.C. Algunos autores han llegado a sugerir que también Eleusis habría sido ocupada por Mégara y que sería de nuevo incorporada a la *polis* ática en estos momentos, tras hacer un análisis diferente del usual de algunos de los poemas de Solón (sobre todo, el frag. 24 D), combinado con una de las informaciones que pone Heródoto en boca de Solón durante su encuentro (apócrifo) con Creso;[80] aunque esto no puede asegurarse, sí que parece cierto que hay una importante remodelación de toda el área sacra de Eleusis en época de Solón, que acaso se relacione con la transformación de un ritual tradicional en honor a Deméter en un culto de carácter mistérico, que marcará a partir de ahora la especificidad del santuario eleusino.[81] Es posible, incluso, que la profunda reforma que sufre este santuario, así como la aparición de ese culto mistérico que refuerza el vínculo de los atenienses con la diosa de la tierra, con Deméter, estén en relación con la grave situación de riesgo por la que atraviesa Atenas en esta vital área del Ática.[82]

Por consiguiente, la frontera ático-megárea no era (y no lo sería nunca) cómoda para ninguna de las dos *poleis*[83] y, aunque en los siglos sucesivos sería Mégara la que acabase por llevar la peor parte en esta conflictiva relación, en estos momentos de las postrimerías del siglo VII Mégara era una potencia no despreciable,[84] mientras que posiblemente no podía decirse lo mismo de la maltrecha Atenas. En esta situación, la posesión de la isla de Salamina resultaba vital para ambas ciudades, en su intento recíproco de garantizarse una cierta seguridad en el área. Ciertamente, la isla de Salamina cerraba el pequeño golfo en cuya cabecera se situaba Eleusis y estaba estratégicamente situada frente al puerto de Mégara, Nisea, y frente a la costa

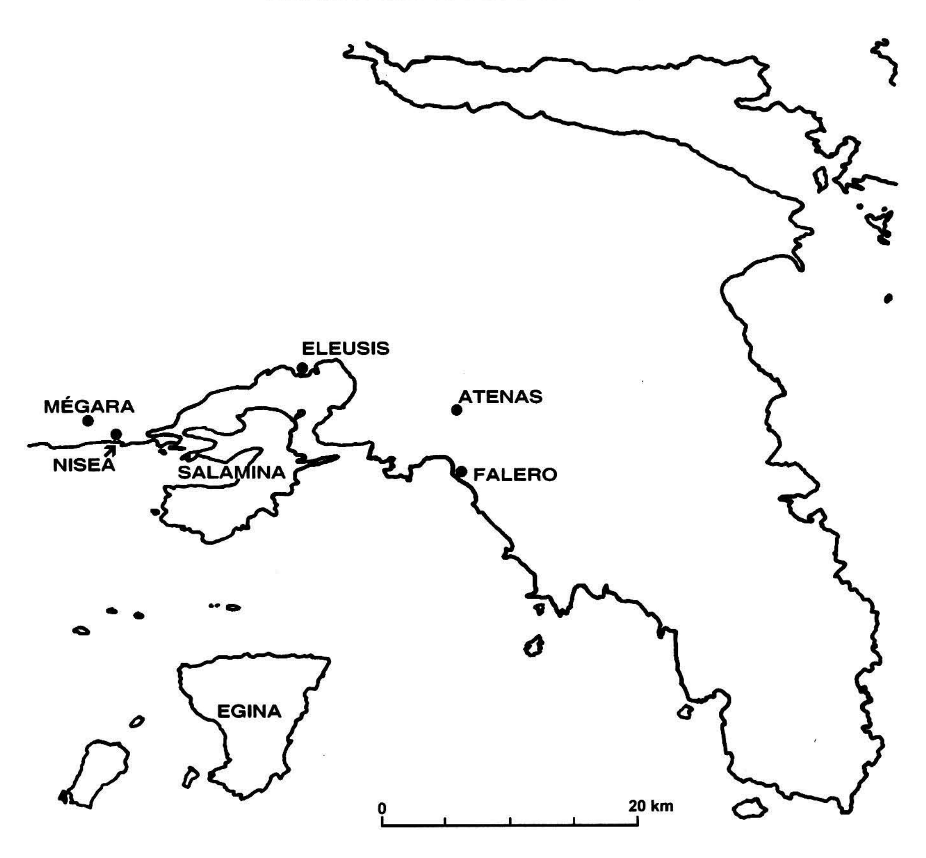


FIGURA 2. La costa ática, Mégara y Salamina.

ática, relativamente próxima a la zona usada por entonces por los atenienses como puerto, Falero, y a aquélla donde con el paso del tiempo surgiría el futuro puerto de Atenas, el Pireo. Si Mégara controlaba Salamina, las comunicaciones de Atenas con Eleusis podían dificultarse considerablemente en caso de hostilidad y, con ello, la posibilidad de acceso directo hasta el territorio megáreo; por el contrario, si era Atenas quien ejercía su autoridad sobre la isla, el puerto de Nisea se hallaría permanentemente amenazado; en todo caso, el control de Salamina era vital para que Atenas tuviese una buena comunicación por mar con el área del istmo de Corinto y, en general, con todo el Golfo Sarónico.[85]

No se sabe con certeza cuándo ocupó Mégara la isla de Salamina, aunque posiblemente lo hiciese en algún momento del siglo VII, tal vez como consecuencia de la reacción megárea al fiasco de Cilón;[86] quizá Atenas no había mostrado demasiado interés en la isla hasta entonces pero, indudablemente, una fuerza enemiga en ella, como decíamos anteriormente, podría poner en serios peligros las comunicaciones entre Atenas y el importante

centro de Eleusis, prácticamente aislado del resto del Ática por el sistema montañoso del Egáleo. A veces también se han aducido intereses comerciales para justificar el nuevo interés de Atenas por la isla,[87] y quizá no haya que descartarlos por completo pero a mí me parece que el principal motivo de alarma hay que verlo en esta eventualidad de aislar a una parte importante del territorio ático del resto del mismo; además, para los atenienses la isla era suya o la consideraban suya, como muestran los propios fragmentos de Solón (por ejemplo, el frag. 2 D).

No conocemos, pues, ni los detalles de la pérdida de la isla ni de los intentos de recuperarla ni de cuánto tiempo duró la situación, pero es posible que todo ello sean secuelas de la enemistad entre Atenas y Mégara tras el asunto de Cilón y el asesinato de sus partidarios, apoyados por esta última;[88] hemos de pensar que, como solía ser frecuente, debió de haber escaramuzas de baja intensidad durante cierto tiempo, posiblemente seguidas de alguna derrota más severa sufrida por los atenienses; sería como consecuencia de ella por lo que Atenas habría desistido de su empeño frente a la entonces más potente Mégara, aprobando incluso una ley que prohibiría plantear una nueva guerra por Salamina bajo pena de muerte (Plut., *Sol.*, 8, 1; Polieno, *Strat.*, I, 20, 1; Diog. Laert., I, 46; Just., II, 7); la ley en cuestión la mencionaría ya Demóstenes (19, 252) pero no sería improbable que la misma no haya existido nunca y que haya sido la lectura e interpretación posterior de los poemas de Solón la que haya introducido muchos de los elementos presentes en la tradición, como la referencia al heraldo que Solón hace, evidentemente, en el frag. 2 D que pudo dar lugar a creer que existía esa prohibición por ley o la referencia a la locura en el fragmento 9 D, que pudo introducir también este otro tema.[89]

El primer mérito de Solón en este asunto habría consistido, pues, en haber introducido de nuevo en el debate político el asunto de Salamina mediante la alocución pública de un poema que inflamaría los ánimos al avergonzar y hacer responsables a los atenienses de haber abandonado a su suerte a la isla[90] y obligaría a derogar la ley anterior y a reiniciar la lucha por Salamina. Los detalles sobre cómo obró Solón varían según las fuentes e incluyen los ya mencionados tópicos, desde el de un Solón haciéndose pasar por loco hasta Solón ocupando el puesto (y por ello la inmunidad) del heraldo y recitando una poesía en lugar de pronunciando un discurso, con lo que burlaría la ley que prohibía tratar del tema de Salamina;[91] en el comentario a las fuentes pueden hallarse algunos de estos detalles.

No obstante, no es improbable que Solón aprovechase un momento de debilidad en Mégara que hacia esos años, en torno al 600, habría sufrido un fuerte revés frente a Samos, en pugna por la posesión de Perinto (Plut. *Mor.* 303E 9 - 304C 3), perdiendo unos veinte barcos y cayendo prisioneros unos 600 megáreos. Si bien estos prisioneros acabaron regresando a Mégara, el golpe sufrido pudo haber sido aprovechado por Atenas para intentar reocupar la isla[92] y Solón, posiblemente en connivencia con gentes próximas a él (al menos puede pensarse a partir de lo que asegura Plutarco, *Sol.* 8, 3) ha-

bría sido el encargado de volver a introducir esa cuestión. De Plutarco se desprende que debió de haber una intensa campaña de agitación previa, atribuida a los jóvenes, que encontraron a un valedor en Solón, que tampoco podía soportar la deshonra (Plut., *Sol.*, 8, 1). En la reconstrucción de Plutarco, Solón aparece como un patriota que no puede mostrarse insensible a la presión ambiental y actúa espontánea y secretamente, mientras que los jóvenes (que siempre suelen representar a los elementos menos conservadores de la sociedad) serían en buena medida los responsables de esa presión ambiental. No obstante, poco después Plutarco se traiciona al reconocer que la recitación pública de su poema *Salamina*, de cien versos y que Solón se aprendió de memoria (frag. 2 D), fue aplaudida por sus amigos (*philoi*) (Plut. *Sol.*, 8, 3) lo que sugiere que ya por entonces Solón tenía a su alrededor a una serie de individuos, indudablemente descontentos, dispuestos a apoyarle públicamente en cuantas iniciativas tomara.

Es interesante plantearse a quién dirigió Solón su discurso; si aceptamos la visión de Plutarco, lo habría pronunciado en el ágora, desde la tribuna (o, más bien, desde la piedra) del heraldo y cuando se hubo reunido mucha gente (Plut., *Sol.*, 8). Algunos autores han pensado que esta noticia es anacrónica puesto que en los años finales del siglo VII e iniciales del siglo VI la soberanía no radicaría en el pueblo, sino en los eupátridas, por lo que su discurso se habría dirigido a ellos.[93] Sin duda esta idea responde a lo que debía de ser la realidad de la época; no obstante, si pensamos que Solón, que está buscando incrementar su popularidad, lo que quiere es mostrar su oposición a un tipo de política determinado, el lugar más efectivo para que su mensaje llegase a más gente era el ágora; los ocho versos conservados atribuidos al poema muestran unas imágenes claramente exageradas, quizá con la intención de atraerse a un pueblo en general ya descontento; precisamente el que eso no tuviese trascendencia política pero sí pudiese crear un estado de tensión social, que en último término beneficiaba a Solón, debería hacer reconsiderar la cuestión de a quién iba dirigido el poema. A ello hay que añadir que, tal vez, en esa misma alocución Solón pudo hacer una oferta directa a sus oyentes para proseguir la guerra.

En efecto, otro elemento de interés de toda la tradición deriva de la información que recoge también Plutarco en una de las dos versiones que da de la guerra promovida por Solón, según la cual Atenas habría aprobado el reclutamiento de un ejército compuesto de 500 voluntarios que, en caso de tomar la isla, ejercerían el gobierno en la misma (Plut., *Sol.*, 9, 2); esta medida, promovida por el propio Solón se ha interpretado habitualmente como una prueba de la situación de desesperación por la que atravesaba Atenas y en la que sólo la promesa de un reparto de tierras y de una emancipación política podría animar a la ciudadanía a participar en una guerra.[94] Pero parece bastante claro también que un contingente de esta naturaleza, posiblemente formado por partidarios suyos, podría convertirse, en caso de necesidad, en un importante elemento de presión política. Es difícil saber de dónde ha obtenido Plutarco esas informaciones que, en todo caso, se tra-

te de una o la otra versión, son claramente legendarias; no obstante, no podemos perder de vista que su poema *Salamina* se componía de cien versos y que conservamos, en el mejor de los casos, tan sólo ocho, siendo posible que en los versos que faltan, y que sin duda pudo conocer Plutarco, se diesen informaciones sobre la situación de la isla, sobre los precedentes de la situación y, acaso, sobre alguna medida a tomar para recuperar Salamina,[95] incluyendo quizá alguna referencia a 500 voluntarios.[96] Naturalmente, no incidiremos en esta línea porque es indemostrable pero arroja, en todo caso, algunos elementos más al debate.

Aunque la biografía de Plutarco insiste en el papel personal de Solón en la reconquista de Salamina (Plut., *Sol.*, 8-10), acompañado incluso del futuro tirano Pisístrato,[97] en otras fuentes la responsabilidad de la reconquista, y de la conquista del puerto megáreo de Nisea se le asigna a este último; a los dos se les atribuyen las mismas o parecidas estratagemas y los propios autores modernos hacen valer argumentos a favor de la autoría de uno o de otro. Es un viejo debate, por consiguiente, que no es mi propósito reabrir aquí;[98] simplemente mencionaré un par de datos para resituar la cuestión. Por el propio Plutarco sabemos que en el cabo Esciradio, ya en la costa de Salamina y justo enfrente de la costa ática, había un santuario de Enialio, dios eminentemente guerrero, que habría erigido Solón (Plut., *Sol.*, 9, 6), posiblemente en el lugar en que tuvo lugar el primer desembarco ateniense;[99] sabemos también que, a pesar de que haya habido combates, la guerra concluiría mediante un arbitraje espartano, en el que Solón habría tenido también un papel relevante aportando argumentos para defender el carácter ateniense de Salamina (Plut., Sol., 10; Ael., *VH*, 7, 19)[100] y habiendo recibido, incluso, un oráculo del Apolo de Delfos que, se decantaba por Atenas declarando a Salamina tierra jonia (Plut., *Sol.*, 11, 1).[101] La vinculación que establece Solón entre Atenas y Jonia es bien conocida por uno de sus poemas (frag. 4 D, vv. 1-3) y no hay que descartar que su propia expresión poética la haya aprendido en Jonia.[102]

Por su parte, Pisístrato ocuparía más adelante, y antes de ser tirano, el puerto de Nisea (Hdt., I, 59, 4-5), éxito que le valió, cuando lo solicitó so pretexto de un atentado, que se le concediera una guardia personal, con la que finalmente se hizo con el poder tiránico en Atenas.[103] En todo caso, parecería que la ocupación de Nisea debería encuadrarse en la misma guerra que la ocupación de Salamina aunque, no necesariamente, en el mismo momento[104] y, de cualquier modo, debe ser anterior al arbitraje espartano que pondría fin a la guerra (¿en los años 60 del siglo VI?);[105] eso podría excluir a Solón, a menos que pensemos que, ya anciano, aportase argumentos en defensa del carácter ateniense de la isla ante los árbitros espartanos. Es probable que el arbitraje fuese acordado tras la caída del puerto de Mégara en manos de Pisístrato, cuya acción habría tenido lugar para evitar hostigamientos sobre Salamina, por lo que esta acción debe ser considerada la última operación militar de esta larga guerra.[106]

Sin que podamos tener la certeza absoluta, pues, no habría que descartar

que Solón no sólo animase e incitase, apoyado en sus partidarios, a la guerra con Salamina, sino que su función sería mucho mayor, puesto que promovería el reclutamiento de una fuerza de 500 voluntarios, a quienes se les concederían derechos sobre la isla semejantes a aquéllos de los que gozaban quienes iban a fundar una colonia, y quizá, incluso, ejerciese alguna función de mando militar, tal y como recoge la tradición, teniendo la capacidad, incluso, de erigir un santuario al viejo dios Enialio en el lugar elegido para el inicio de la reconquista de la «ansiada Salamina» como la llama el propio Solón.

No hay nada en contra de que Solón pudiera haber sido, incluso, quien dirigiese el ejército y este papel de mando y dirección de la campaña le es concedido por todas las fuentes que lo sitúan a él al frente de la misma aunque sin atribuirle cargo oficial alguno, que en este momento debería de haber sido el de polemarco, lo que resulta en todo caso sorprendente. Ello puede deberse, lisa y llanamente, a que toda esa tradición es una farsa por lo que no hay noticias sobre ocupación de magistraturas por parte de Solón antes del arcontado o bien a que no desempeñó realmente el cargo de polemarco aunque quizá sí tuviese responsabilidades militares. El problema es determinar cuáles y cómo se pudieron materializar éstas; en mi opinión y para intentar conciliar el mando que podría haber ejercido y la ausencia de noticias a un nombramiento oficial como polemarco, una posible solución podría ser pensar que a Solón se le encomendaron en la empresa las operaciones de apoyo naval; bien es cierto que no son muchos los recursos navales empleados en la conquista (una triacóntera y varios barcos de pescadores usados como transporte de tropas) (Plut., *Sol.*, 9, 3) pero, en todo caso, resultan decisivos tanto en la ocupación de la isla como en evitar la reacción inmediata de Mégara. No olvidemos que Solón tenía experiencia en los asuntos del mar por haberse dedicado al comercio y que también por esos años Atenas estaba empezando a utilizar flotas de guerra, como la que permitió la conquista de Sigeo frente a los mitilenios en los últimos decenios del siglo VII (Hdt., V, 94-95).[107] Naturalmente, y en comparación con la toma de Sigeo, el asunto de Salamina era menor y con un cargo militar de segundo orden (quizá estratego)[108] Solón pudo dirigir, al menos, la parte anfibia de la operación, que resultó a la postre decisiva.[109]

Por otro lado, y aunque también hay debate al respecto, su inmediato ascenso político no se debería tan sólo a haber promovido una guerra victoriosa a la postre, al menos en cuanto a la reocupación de Salamina, sino en haberla dirigido personalmente, que era lo que, ciertamente, proporcionaba gloria y popularidad suficiente. No hemos de olvidar tampoco que estamos aún en un mundo aristocrático en el que la ética agonal es todavía primordial; los que en esa sociedad tienen éxito son o quienes vencen en competiciones atléticas o quienes se destacan en guerras victoriosas o, mucho más afortunados aún, los que destacan en ambas actividades. Solón no era Olimpiónico y, a lo que parece, su familia había perdido lustre con el tiempo. Quizá en nuestra época seduzca la idea del poder de la palabra sobre los hechos y es, sin duda, sugerente pensar que fue la palabra de Solón la que transfor-

mó la realidad; no obstante, y sin negar por completo ese poder al discurso de Solón, en la sociedad aristocrática de fines del siglo VII era mucho más convincente una victoria real, ya en los Juegos ya en la guerra, sobre competidores y rivales igualmente reales. Sólo de ellos era el futuro, y si la acción sin la palabra no dejaba huella, la palabra sin la acción no conseguía modificar la situación. Solón fue el teórico de la guerra contra Salamina pero fue también el que se convirtió en el vencedor de la jornada; con astucia[110] y capitalizando el éxito obtenido, un futuro prometedor se abría ante él.

Como hemos indicado, la tradición posterior adornó enormemente los relatos de la conquista de Salamina a mayor gloria de Solón y, eventualmente de Pisístrato, lo que sugiere que posiblemente muchos de ellos procedan de la época de la tiranía de éste último y que, incluso, al resaltar la colaboración entre el tirano y el legislador, resultase favorecida la figura de aquél. En relación con el éxito en Salamina hay que mencionar las tradiciones que sitúan en la isla el lugar de nacimiento de Solón o el lugar de procedencia de su familia (por ejemplo, Diod., IX, 1) e, incluso, las que situaban en Salamina el lugar en el que, esparcidas por toda la isla, reposaban sus cenizas (Plut., *Sol.*, 32, 2 basándose en Aristóteles, frag. 392 Rose). En ambos casos se trata sin duda de tradiciones elaboradas *a posteriori* y, al menos, en el caso de la segunda, palpablemente falsa, puesto que algunos autores indican el lugar exacto en que se hallaba su tumba (*Ael.*, *V.H.*, 8, 16), junto a las puertas de Atenas. Sin embargo, ya a fines del siglo V, a juzgar por unos versos de la comedia de Cratino «Los Quirones» (recogidos en Diog. Laert., I, 62), el tópico de que sus cenizas reposaban dispersas en Salamina ya estaba ampliamente extendido.

Todo esto lo que nos sugiere es que, a pesar de que su fama ulterior como legislador haya en cierto modo eclipsado sus primeras actividades, su participación directa en la toma de Salamina debió de resultar un acontecimiento de indudable importancia y magnitud no sólo en su época sino, naturalmente, a partir del 480 cuando la victoria panhelénica en aguas de la isla sobre los persas la convirtió en un lugar de fuerte carga simbólica para Atenas.

3.5.3. *La primera Guerra Sagrada*

La llamada primera Guerra Sagrada es un episodio bastante obscuro de la historia griega arcaica que habría tenido lugar (o, al menos, se habría iniciado) también en torno al año 600 a.C., bien movida por el intento de los habitantes de Crisa de incrementar su control sobre el santuario de Delfos bien provocada por el deseo de otros estados griegos (que acabarían organizando la Anfictionía délfica) de arrebatar ese control a los de Crisa en beneficio propio; como consecuencia de las dificultades que plantea el asunto, una serie de autores se ha declarado claramente escéptica sobre la realidad de tal guerra,[111] mientras que otros tratan de encontrar briznas de historici-

dad en fuentes que escriben mucho tiempo después[112] y otros, por fin, intentan buscar otro tipo de datos, por ejemplo arqueológicos y topográficos para intentar mostrar, al menos, la existencia de las condiciones necesarias para que dicha guerra pudiese haberse celebrado.[113] Para nuestro propósito nos interesa que, al menos desde el siglo IV a.C. surge la idea de que Solón había jugado también un papel relevante en dicha guerra; sobre cuál pudo haber sido este papel tampoco se ponen de acuerdo los autores antiguos, ya que mientras que para Aristóteles en una obra perdida llamada «Catálogo de los vencedores Píticos» (frag. 615 Rose) Solón habría sido quien convenció a los Anfictiones a declarar la guerra a los de Crisa (también en Esquines, 3, 108 y Paus., X, 37, 6-7), para otros autores, como el desconocido Evantes de Samos (*ap.* Plut., *Sol.*, 11, 2), Solón habría sido el general. No obstante, Plutarco, buen conocedor de todo lo que se refiere al santuario délfico, asegura que el estratego ateniense fue Alcmeón, hijo de Megacles, mientras que Pausanias (X, 37, 6) asegura que quien dirigió las operaciones en su conjunto fue el tirano Clístenes de Sición;[114] la intervención tesalia, sin duda decisiva en el planteamiento del conflicto a veces se pasa por alto,[115] pero se sabe que el jefe del contingente tesalio fue Euríloco, de la familia de los Alévadas (*Schol. in Pynd. Pyth.* b, 1). En todo caso, la guerra habría durado varios años (diez según la tradición) y su final habría tenido lugar hacia el 591/590 a.C. (*Marmor Parium*, ep. 37), iniciándose en los años sucesivos los reorganizados Juegos Píticos.[116]

Es bastante difícil pronunciarse al respecto de la posibilidad o no de participación de Solón en el episodio; por una parte, es cierto que las fuentes del siglo IV son las más antiguas que aluden a la participación de Solón en la primera Guerra Sagrada y que no parece haber referencias anteriores, lo que permitiría pensar que esta información no es más que un añadido ulterior de la tradición, aprovechando el evidente colorido délfico que tiñe toda la tradición sobre Solón.[117] Sin embargo, es precisamente este barniz délfico, que parece ser bastante antiguo ya que estaba claramente generalizado en la época de Heródoto hasta el punto de ocultar parcialmente su realidad histórica, el que sugiere que para el santuario de Apolo Solón fue un personaje relevante tal vez, podría pensarse, por el recuerdo de pasados favores prestados por el ateniense al mismo.

Sea como fuere, el argumento es prácticamente circular, lo que hace que, de momento, suspendamos nuestro juicio al respecto, no sin antes apuntar que, en todo caso, el contexto de la época en que presumiblemente tuvo lugar la guerra encaja bastante bien con los intereses de los eupátridas atenienses por abrirse camino en un mundo griego del que han estado bastante aislados. Baste al respecto recordar cómo fue precisamente el hijo de ese Alcmeón, Megacles, nieto por consiguiente del Megacles responsable de la muerte de los partidarios de Cilón, quien acabó casándose con Agariste, la hija del tirano Clístenes de Sición (Hdt., VI, 130), que aparece en algunas tradiciones como encabezando la guerra contra los de Crisa. Igual que Cilón anteriormente, también Alcmeón acabaría triunfando en los Juegos Olímpi-

cos (posiblemente en los del 592 a.C.) aunque en una especialidad diferente como era la carrera de caballos, siendo, según parece, el primer ateniense que obtuvo la victoria en esta modalidad (Isoc., 16, 25).

En este mundo, pues, de poderosos clanes aristocráticos enfrentados, una manera de obtener gloria, además de mediante la participación en las competiciones atléticas, era a través de la guerra; las relaciones de los Alcmeónidas con el santuario de Delfos fueron excelentes durante el siglo VI[118] y quizá también puedan remontarse a la participación de Clístenes de Sición y de su futuro consuegro Alcmeón de Atenas, en esa guerra contra los de Crisa que ulteriormente se conoció como primera Guerra Sagrada. El papel de Solón, en medio de estos poderosos aristócratas es difícil de percibir; no obstante, es probable que el prestigio conseguido tras la reconquista de Salamina, en la que, no lo olvidemos, suele aparecer relacionado con Pisístrato (seguramente anacrónico), rival declarado de los Alcmeónidas, le hubiese dotado de cierto ascendiente en la escena política ateniense, hasta el punto de que a pesar de que en las «Memorias» del santuario de Delfos a que alude Plutarco (*Sol.*, 11, 2), que debía de conocerlas bien, como estratego ateniense figuraba Alcmeón, la participación de Solón debía de darse por descartada.

Sea como fuere, y por no alargarnos más sobre este punto, y aunque al final no podamos determinar qué grado de participación tuvo Solón en la intervención ateniense a favor de Delfos, es probable que la misma diese sus frutos no demasiado después, justo en el momento en el que Solón iba a iniciar su actividad política y legislativa.[119]

4. LA OBRA DE SOLÓN

4.1. Los últimos pasos hacia el arcontado

A través de su incitación y participación en la campaña de Salamina, Solón se ha convertido en un personaje importante y popular; su posible participación en el asunto de la Guerra Sagrada, aparentemente muy beneficiosa para Atenas, ya que tal vez implicó la apertura para Atenas del ámbito délfico,[1] además de abrirle una proyección exterior, seguramente reforzó su importancia interna. Y creo que no se ha destacado suficientemente que en ambas empresas aparece relacionado con diferentes elementos de los eupátridas atenienses. Así, mientras que en el asunto de Salamina se le relaciona con Pisístrato, lo que sin duda es anacrónico, en el episodio de la guerra sagrada la relación se establece con el ámbito Alcmeónida.

Veamos con un poco más de detalle esta cuestión. La relación con Pisístrato en el caso de Salamina, tal y como apuntábamos anteriormente, y aparte de los vínculos familiares e incluso afectivos que pudieran unir a Solón con el futuro tirano (sospechosos en todo caso),[2] se establece, sobre todo, por el hecho de que Pisístrato posiblemente concluyese la guerra iniciada o proseguida por Solón, al obligar a los megáreos a solicitar el arbitraje espartano tras la captura del puerto de Nisea. En cierto modo, la guerra cuyo reinicio es impulsado por Solón sería la misma que concluiría Pisístrato; de ahí la relación que se establece entre ambos momentos de la misma, por más que posiblemente los dos episodios estuviesen separados por varios decenios. Sin embargo, en la medida en que Pisístrato prosigue esta línea iniciada por Solón y también en la medida en que éste parece utilizar unos mecanismos que se salían del cauce normal, como es el ofrecimiento del poder sobre la isla a los quinientos voluntarios que acaso había conseguido reclutar, Solón mostraría una orientación próxima a las ideas que luego defendería Pisístrato y que le elevarían al poder. Para los antiguos, Pisístrato se habría situado al frente de los diacrios o hiperacrios (Hdt., I, 59) que, según la visión algo deformante del siglo IV, eran los que se hallaban más cerca del *demos* (Arist., *Ath. Pol.*, 13, 5: *demotikotatoi*) o ya, para el muy posterior Plutarco que confunde los términos, eran los más democráticos (Plut. *Sol.*, 13, 2: *demokratikotatoi*).

Por otro lado, si aceptamos la relación que se establece en el asunto de

la primera Guerra Sagrada entre Clístenes de Sición, su futuro consuegro Alcmeón y el propio Solón, éste se hallaría formando parte de unos ambientes marcadamente diferentes, siempre dentro de los círculos aristocráticos, de los que en su momento representaría Pisístrato; en el análisis que hace Heródoto de la situación previa al ascenso de Pisístrato a la tiranía, Megacles, el hijo de ese Alcmeón, está al frente de los páralos (Hdt., I, 59), que aspirarían a una constitución moderada tanto en la visión de Aristóteles (*Ath. Pol.*, 13, 4) como en la de Plutarco (*Sol.*, 13, 2). Independientemente de lo arriesgado que es utilizar esa terminología propia del siglo IV para interpretar la realidad de la Atenas de inicios del siglo VI, lo que parece seguro es que los intereses más puramente aristocráticos (u oligárquicos) se hallaban representados por las gentes de la llanura ática, encabezados a la sazón por Licurgo (Hdt., I, 59).

De este modo, y en tanto en cuanto podamos otorgar cierta verosimilitud a las noticias transmitidas acerca de las amistades políticas de Solón, podríamos decir que éste se movía en los círculos de los aristócratas más moderados, esto es, en torno a los Alcmeónidas, que se hallaban enfrentados a los más claramente reaccionarios representados por la gente de la llanura. Por ende, si aceptamos lo que nos dice Heródoto, que escribe más cerca de los acontecimientos, en el sentido de que el tercero de los grupos en liza, el de los diacrios o, como él le llama, los hiperacrios fue organizado por el propio Pisístrato con vistas a la conquista del poder (Hdt., I, 59), podríamos concluir que, puesto que en época de Solón ese tercer grupo aún no existía, o bien no había encontrado aún a nadie que lo articulara o, más probablemente, que muchas de las gentes que posteriormente se integrarían en él, no se hallaban por el momento en condiciones de hacerlo, al no disponer, ni tan siquiera, de una libertad plena. Esto lo sugiere, además, Aristóteles (*Ath. Pol.*, 13, 5), aunque da la impresión de que confunde un poco los términos.[3]

Todo esto lo que sugiere es que Solón percibe una polarización en la sociedad ática entre distintos intereses, algunos de ellos en vías de articulación política en forma de facciones o grupos de presión, mientras que otros aún no han encontrado medios de hacerlo, en parte por la situación socio-económica que la hectemoría y la privación (o suspensión) de los derechos de propiedad sobre sus tierras provoca. En cualquier caso, la aproximación de Solón al grupo de los Alcmeónidas por una parte, y la defensa de los intereses de individuos que, más adelante, serán los sustentadores principales del futuro tirano Pisístrato nos sitúan a Solón enfrentado a los intereses de la aristocracia terrateniente del Ática, establecida en la llanura y seguramente los principales beneficiarios de la institución del hectemorado.[4]

El éxito de Solón en los no muchos años que median entre los asuntos de Salamina y la primera Guerra Sagrada y su acceso al arcontado (594 a.C.) habría que relacionarlo, pues, en parte con el prestigio alcanzado a través de sus actuaciones militares o de sus consejos al respecto pero también con el desarrollo de lo que podríamos llamar (a pesar de que término como tal resulte ciertamente anacrónico) un «programa político». Es una vieja idea que

encontramos ya sugerida en Aristóteles (*Ath. Pol.*, 5, 2) y que ha tenido bastante desarrollo ulterior, que Solón habría expuesto sus ideas para salvar a la *polis* en sus poemas y que ello, a la postre, le habría llevado a asumir el poder que se le encomendó.[5] Aristóteles se refiere, concretamente, al frag. 4 D y a él se le puede añadir, seguramente, el poema que se suele conocer como «Eunomía» (frag. 3 D). En ellos Solón haría un análisis de la situación, que aparenta ser imparcial, pero en el que, si se analiza con detalle, hay claramente una visión altamente parcial de la situación y unas propuestas de solución que pasan por desmontar el poder de los más ricos, pero sin olvidar a aquellos otros que, en contra también de toda justicia, se sitúan al frente del pueblo para promover soluciones violentas.

Como muestra el análisis de éstos y otros poemas, especialmente aquéllos que parecen ser anteriores al inicio de su labor política, Solón es considerablemente impreciso tanto en las medidas como en los mecanismos; sus referencias se limitan a conceptos como Justicia (*dike*) o Buen Gobierno (*eunomia*) que, aunque sin duda planteados en la Atenas de inicios del siglo VI podían tener carácter, incluso, «revolucionario», no aportaban nada en cuanto a la metodología a seguir para llegar a su consecución. Solón no es todo lo explícito que podría haber sido[6] y es lícito preguntarnos por el porqué. En la poesía lírica griega contemporánea a Solón encontramos los suficientes ejemplos de alusiones directas y personales a los enemigos del poeta como para no pensar que Solón no las ha introducido por tratarse de una imposición del género a través del que se expresa. Por consiguiente, si en los fragmentos 3 D y 4 D no encontramos alusiones directas a sus enemigos, a pesar de que se reconoce su existencia, es porque Solón está siendo deliberadamente ambiguo. Y esa ambigüedad, de la que tendría que defenderse en los años sucesivos, seguramente tiene también una intención política clara. Si es acertada la reconstrucción que he propuesto páginas atrás de los grupos en cuyo entorno se mueve Solón, no su posición, pero sí sus apoyos, pueden resultar ambiguos.

Sin duda los círculos aristocráticos atenienses están ya en un proceso de organización en torno a «programas» concretos, y en algunos casos esta organización pasa por atraerse a determinados elementos del *demos*, posiblemente a aquéllos con una mayor capacidad de decisión y de apoyo. Muchos de estos «jefes del pueblo» contra los que Solón arremete deben de estar moviéndose en torno a unos grupos con los que Solón podría compartir ciertos objetivos; sin embargo, su actividad tiende a desequilibrar la situación, puesto que se encuentran de frente a los círculos aristocráticos más duros, que son quienes seguramente ejercen el poder y gestionan la administración de las leyes dadas por Dracón. Y estos círculos seguramente están estrechando su presión sobre esa otra parte del *demos* que estaría más del lado de círculos como los Alcmeónidas y, sobre todo, sobre esa otra parte de la población que está cayendo en el hectemorado, con lo que si bien aumenta su descontento, pierden peso político al dejar de disponer libremente de sus tierras.

Es por ello por lo que Solón quizá no puede o no debe ser más explícito;

él no comparte, sin duda, la cerrada política del gobierno eupátrida, que se ha visto en los últimos tiempos arrastrado a políticas que quizá no les favorecieran, como la relativa a Salamina, como la participación en la Guerra Sagrada o, incluso, como la expedición a Sigeo. Solón está más cerca de los Alcmeónidas, que representan otro tipo de aristocracia, más abierta a los nuevos cambios que está experimentando la Hélade, aunque posiblemente no comparte los métodos que emplean, y en los que el sacrilegio y el ventajismo a cualquier precio parecen estar a la orden del día.

Solón debía de tener su propia idea de cómo manejar al *demos* y si podemos considerar como suya la idea de ofrecer tierras y poder a quienes participaran en la reconquista de Salamina, ello nos daría una clave para interpretar el pensamiento de Solón al respecto. Más que utilizar al *demos* como carne de cañón en una lucha de desgaste que poco podría aportar a corto plazo, Solón ofrece una solución directa: tierras a cambio del sacrificio personal. Es cierto que Solón fue considerado por Aristóteles (*Ath. Pol.* 2, 3) como el primer «jefe del pueblo» pero, como se dijo en su lugar, es ya la teoría política del siglo IV la responsable de esa calificación. En todo caso, es seguro que Solón disponía de partidarios entre los círculos aristocráticos y si es cierto que la poesía «Salamina» fue recitada públicamente en el ágora, el efecto que con la misma buscaba iba dirigido, precisamente, hacia el pueblo reunido en un lugar abierto y no hacia los conciliábulos aristocráticos.

Por ello mismo, el mensaje de Solón debía ser ambiguo: por un lado, debía atraerse a su lado a quienes compartiesen los principios que él enunciaba en sus poemas, y que eran fácilmente asumibles por muchos. Por otro lado, cuando denunciaba la situación, como no daba nombres y se mantenía en el terreno de lo genérico, cualquiera podía fácilmente dejarse persuadir de que la denuncia iba dirigida a otro, por más que en él se cumpliese aquello contra lo que luchaba Solón. Pero Solón no podía enajenarse, de entrada, determinados apoyos que iba a necesitar. Porque, y éste es otro asunto de interés, yo estoy persuadido de que Solón también aspiró desde pronto a ejercer el poder en Atenas, por más que en los principales autores antiguos que tratan de su obra aparezca siempre aceptando un poder que otros le confían (así por ejemplo, en Aristóteles, *Ath. Pol.*, 5, 2 o en Plutarco, *Sol.*, 14, 1), a pesar de que en otros, como en Fanias de Éreso (citado por Plutarco, *Sol.*, 14, 2) es Solón quien busca este poder.[7] En la visión de un Solón que no aspira al poder por sí mismo, sino como medio de lograr el bien común y de reconducir la situación, que tan grata será al pensamiento democrático del siglo IV a.C., encajaba muy bien esta idea del Solón que es llamado para realizar esa tarea. Sin embargo, no parece una idea demasiado real.

Que Solón se había preocupado no sólo por denunciar situaciones que a él no le complacían, sino que también había puesto medios para resolverlas, lo muestra palpablemente el episodio de Salamina; por otro lado, si durante unos cuantos años hace público su malestar por la situación por la que atraviesa Atenas, es claro que tiene interés en que dicha situación se solucione y, aun diría más, en ser él mismo el que la resuelva.[8] Por otro lado, está la ac-

tuación política que tendrá cuando acceda al arcontado; independientemente de que consideremos o no que durante su año de mandato promulgó también su nueva legislación, asunto sobre el que volveremos en el lugar correspondiente, no cabe duda de que en un año de mandato tuvo que realizar una amplia e importante serie de reformas que, seguramente, no fueron fruto de la improvisación sino más bien resultado de un profundo análisis previo para diagnosticar los males que padecía Atenas y proponer un tratamiento satisfactorio. Quizá pueda rastrearse en alguno de sus poemas previos al arcontado alguna de estas medidas, pero tampoco es necesario; los poemas eran un medio de atraer la atención, una forma de buscar apoyos, mediante un diagnóstico, en esta ocasión genérico, de la situación de Atenas. Queda por saber, sin embargo, si las medidas concretas que él pensaba poner en práctica en caso de tener la ocasión de hacerlo, eran conocidas. Mi opinión es que no, que nadie sabía realmente qué iba a hacer Solón; sin embargo, su discurso era lo suficientemente atractivo como para crear una adhesión a sus ideas que, no hay por qué dudarlo, atraían a grupos variados de la población ateniense.

La ocasión de su acceso al arcontado no queda tampoco demasiado explícita en muchos autores antiguos; así, por ejemplo, en la *Constitución de los Atenienses* sólo se alude a la discordia existente en la ciudad, que es lo que determina que se elija a Solón para el cargo (Arist., *Ath. Pol.*, 5, 1-2). Plutarco, sin embargo, sitúa de forma algo más precisa el contexto en que tuvo lugar (Plut., *Sol.*, 12). Da la impresión, si interpretamos su testimonio, de que el asunto del sacrilegio cometido durante la represión del golpe de mano tiránico de Cilón reaparecía de vez en cuando en la política ateniense lo que no sería extraño dado lo relativamente reciente de los acontecimientos, y cuando sabemos que posteriormente siguió apareciendo en bastantes ocasiones.[9] Se sitúe la presunta intervención de Alcmeón al frente de tropas atenienses en apoyo a Delfos antes o después del arcontado de Solón,[10] no cabe duda de que tanto el personaje como el *genos*[11] debían de gozar de una evidente popularidad antes de ese momento. Posiblemente por ello, los enemigos de Alcmeón, que se contaban entre los círculos más cerrados de la aristocracia ateniense, y entre los que parece haber habido también miembros del grupo que había apoyado a Cilón, habían intentado contrarrestar ese creciente auge introduciendo la cuestión del sacrilegio.

A juzgar por lo que dice Plutarco, los enemigos de los Alcmeónidas habían hecho de esa cuestión el principal motivo de hostigamiento contra sus adversarios y, posiblemente mediante este procedimiento distraían la atención de la cuestión de la tierra y otros asuntos candentes, impidiendo al tiempo que los Alcmeónidas capitalizasen los recientes éxitos obtenidos. Igualmente Plutarco nos presenta a Solón, a causa de su prestigio (*doxa*), persuadiendo a los Alcmeónidas de que se sometiesen a juicio para aclarar definitivamente el asunto; la decisión se le encomienda a un tribunal compuesto por «trescientos de los mejores»; a pesar de lo obscuro que resulta el término, es bastante probable que sea una referencia al Areópago, cuya exis-

tencia antes de Solón parece segura, a pesar de que algunos autores antiguos hacían al propio Solón su creador.[12]

La intervención de Solón en todo este asunto es bastante problemática puesto que, como hemos argumentado, parece que se hallaba bastante próximo a los Alcmeónidas, lo que justificaría también que atendiesen su consejo de aceptar el juicio; es también probable que esta aceptación se debiese a que pensaban disponer de apoyos suficientes en el Areópago para resultar absueltos. Y, sin embargo, su condena y expulsión demuestra, o bien un error de cálculo por parte de los Alcmeónidas, o bien que tenían certeza de disponer de más apoyos de los que, a la postre tuvieron. Y en toda esta cuestión flota la sospecha sobre la actuación de Solón.

La intervención de Solón en la expulsión, directa o indirectamente, no aparece mencionada ni en Heródoto (V, 71) ni en Tucídides (I, 126) que la narran con cierto detalle, lo que nos priva de informaciones más próximas a los hechos. Por ende, la parte conservada de la *Constitución de los Atenienses* empieza justamente con la referencia a Mirón de Flíes, quien según Plutarco (*Sol.*, 12, 4) llevó la acusación, habiéndose perdido todos los prolegómenos.[13] No obstante, el que utilice, al referirse a los jueces, la misma expresión que Plutarco (*aristinden*) sugiere que tanto éste como Aristóteles pueden estar usando la misma fuente y que, por consiguiente, quizá en el relato aristotélico también hubiese jugado Solón algún papel relevante. Precisamente esta circunstancia hace que la participación soloniana en el asunto no pueda certificarse. Sea como fuere, la desaparición de la vida política ateniense de una familia tan influyente no podía dejar de beneficiar a Solón, hubiese tenido él o no algo que ver en la decisión. Es posible que muchos de los partidarios de los Alcmeónidas, descabezados, hubiesen vuelto sus lealtades hacia Solón, en quien podían reconocer a un valedor de sus intereses frente a los que habían conseguido expulsar por sacrílegos a los Alcmeónidas. De cualquier modo, la ausencia de este *genos* allanaba el camino de Solón hacia el poder.[14]

La situación de tensión que se vivía en la ciudad, después de la expulsión de los sacrílegos, tanto vivos como muertos, requería medidas especiales en el terreno religioso. La *polis* estaba impura por el sacrilegio cometido más de treinta años atrás,[15] y posiblemente por la exhumación de los cadáveres de los Alcmeónidas y su expulsión más allá de las fronteras de Atenas;[16] sin duda para relajar la tensión se pensó en traer a alguien con carisma para purificar la ciudad y el elegido fue Epiménides de Creta.[17] Su llegada a Atenas en relación con el sacrilegio Alcmeónida la mencionan Aristóteles (*Ath. Pol.*, 1) y, con mucho más detalle, Plutarco (*Sol.*, 12, 7). En la biografía que Diógenes Laercio realiza de este personaje asegura que estuvo en Atenas durante la Olimpiada cuadragésimo sexta (596/5-593/2 a.C.) (Diog. Laert., I, 110) para purificar la ciudad, abrumada por la peste; asegura también Diógenes que fue la Pitia quien ordenó esa purificación y que el encargado de ir hasta Creta para traer al vidente fue Nicias, hijo de Nicérato. La noticia en sí resulta problemática, puesto que el más famoso de los que conocemos con

este nombre es el destacado político ateniense del siglo v, responsable de la Paz que llevó su nombre; este presunto anacronismo, junto con la importancia que da Diógenes a la peste, posiblemente equiparada con la que asoló Atenas entre los años 430-429 a.C., sugiere que en la tradición de la purificación de Atenas ha habido contaminaciones propias de la lucha política ateniense durante el periodo de la Guerra del Peloponeso.[18] En efecto, el relato de Diógenes da dos versiones diferentes de la llegada del vidente cretense; en una de ellas no hay ninguna referencia al sacrilegio cometido con los Cilonianos y la situación de peste (*loimos*) es resuelta mediante el sacrificio de unas cuantas ovejas. Añade, no obstante, otra versión según la cual habría sido él quien indicaría que ese sacrilegio sería la causa de la peste, ordenando la ejecución de dos jóvenes (auténticos *pharmakoi*), llamados Cratino y Ctesibio, seguramente Alcmeónidas (Diog. Laert., I, 110-111).[19]

El relato de Plutarco sobre la actividad de Epiménides difiere en algunos detalles de interés del que transmite Diógenes Laercio; Plutarco no indica quién le hizo venir, pero se apresura a indicar que se hizo inmediatamente amigo de Solón, y que le dio consejos de cara a su legislación, especialmente con respecto a los funerales y a la libertad de que gozaban las mujeres atenienses (Plut., *Sol.*, 12, 8). No es éste el lugar para glosar la vida extraordinaria de Epiménides, vidente, chamán y hombre sabio, experto en ritos catárticos y realizador, incluso, de milagros;[20] sin embargo, su presencia en Atenas debió de ser importante porque podemos interpretarla como un intento por parte de los círculos más inmovilistas de la aristocracia ateniense por zanjar, y hacerlo de modo definitivo, la agitación social y el conflicto político larvado que vivía Atenas.[21]

A pesar de que ni Heródoto ni Tucídides mencionan la presencia de este importante personaje en Atenas,[22] no cabe dudar ni de la realidad de la misma en la ciudad ni de que allí llevó a cabo una labor como la purificación, a medio camino entre lo religioso y lo político; ni qué decir tiene que tanto la orden de la Pitia como el llamamiento a este personaje, apuntan al gobierno ateniense y, por ello mismo, el objetivo perseguido no podía ser otro que intentar reafirmar el *statu quo* existente, resaltando, mediante la purificación la polución que se extendía sobre los sacrílegos y reavivando, mediante la expulsión, los mecanismos previstos por la propia legislación sobre el homicidio promulgada por Dracón (IG, I^3, 104)[23] a instancias de esos mismos círculos dirigentes aristocráticos.[24]

Cuestión distinta es que los resultados de la presencia de Epiménides en Atenas respondiesen por completo a las expectativas de aquéllos que le habían hecho llamar. Independientemente de lo cierta o no que sea la tradición de la amistad entre el cretense y Solón, así como la de su influencia sobre la futura legislación soloniana, la huella de Epiménides debió de ser amplia en Atenas; a él se le atribuía la erección de numerosos altares anónimos por todo el Ática, que coincidían con los lugares en los que había sacrificado a las ovejas para purificar a la ciudad (Diog. Laert., I, 110), así como la construcción del santuario a las Euménides (Diog. Laert., I, 112), divinidades cla-

ramente relacionadas con el Areópago y sus poderes judiciales en casos de homicidio;[25] por fin, en autores más tardíos se le atribuye la construcción de sendos altares a Insolencia (*hybris*) y Desvergüenza (*anaideia*) (Cic., *Leyes*, 2, 28; Clem. Alex., *Protrept.*, II, 26, 4), sobre cuyo posible significado volveremos más adelante; recientemente, se ha sugerido incluso, que el propio Epiménides podría estar detrás de la creación de los Misterios de Eleusis que, como mencionábamos anteriormente, parecen sufrir un cambio importante, precisamente, entre fines del siglo VII e inicios del siglo VI.[26]

Epiménides introduciría, quizá a pesar de quienes le llamaron, un nuevo sentido ético en la vida ateniense que quizá coincidía con el que Solón se estaba encargando de mostrar a través de sus poemas; el propio rechazo a percibir remuneración por su labor, a pesar de los desmesurados ofrecimientos de sus anfitriones (Diog. Laert., I, 111; Plut., *Sol.*, 12, 12), por más que una imagen tópica, nos introduce en una nueva moralidad, muy alejada de la que practicaban los ensoberbecidos eupátridas atenienses.

Uno de los campos en los que Plutarco asegura que Solón siguió los consejos del sabio cretense fue el relativo a los rituales funerarios, caracterizados por su gran desmesura (Plut., *Sol.*, 12, 8), incluyendo todo tipo de autoflagelaciones, arrancamiento de cabellos y demás muestras de dolor, especialmente por parte de las mujeres,[27] y que Solón acabaría corrigiendo en una de sus leyes (Dem., 43, 62). Este tipo de normas, en las que se mezclan aspectos religiosos con medidas limitadoras del lujo, o de su exhibición pública, se interpretan normalmente como lesivas para los intereses de las ampulosas aristocracias arcaicas cuyo comportamiento podía parecer (y, de hecho lo era), humillante hacia todos aquéllos que no formaban parte de su reducido núcleo.[28] Como veíamos anteriormente, la arqueología permite constatar cómo precisamente en los años de tránsito entre el siglo VII y el VI a.C. las necrópolis aristocráticas áticas alcanzan uno de sus momentos de mayor auge y riqueza, prueba evidente de que, al menos la parte del ritual funerario que ha pervivido hasta nuestros días, debía de implicar considerables gastos al tiempo que era ocasión de exhibición, de emulación y, cómo no, de rivalidad, todas ellas sublimadas con ocasión del funeral del deudo fallecido; en el Cerámico, los túmulos que cubrían las tumbas de familias enteras, hechos incluso con tierra traída de fuera, habían terminado por ocupar, ya a fines del siglo VII, el espacio disponible en un afán por superar al de la familia vecina.

Aunque todo lo que se refiere a Epiménides resulta sumamente obscuro, no sería sorprendente que un individuo que, en lugar de todas las riquezas que le ofrecen los atenienses prefiere únicamente una rama del olivo sagrado de Atenea (Plut., *Sol.*, 12, 12), se mostrase crítico con estas demostraciones de insolencia (*hybris*) y de desvergüenza aristocrática, mientras el corazón de Atenas, sus campesinos, sufrían bajo el poder de esos mismos aristócratas; naturalmente, no sabemos si esto estaba en la mente de Epiménides, pero sí sabemos que Solón, en su *Elegía a las Musas* (frag. 1 D) ya había reflexionado (o estaba haciéndolo) sobre estos asuntos y, por otro lado,

las referencias posteriores a la construcción de los altares a la Insolencia y a la Desvergüenza debe de proceder de alguna información en la que se debía de aludir a cómo Epiménides encontró ambos vicios tan arraigados en Atenas que sólo faltaba en ella que hubiesen sido entronizadas como divinidades lo que él, siquiera metafóricamente, haría.

Por consiguiente, soy de la opinión de que Epiménides, llamado para intentar apaciguar los ánimos en clave aristocrática, debió de mostrar pronto su desagrado ante la situación que se encontró en Atenas; llegado para sancionar la expulsión de los Alcmeónidas, posiblemente no se limitó a realizar las purificaciones requeridas sino que, libre de compromisos, pudo criticar la situación, tal vez no en el plano político, pero sí en el religioso, aunque ambos estaban muy vinculados en la Atenas arcaica. Su discurso tendría sin duda bastantes seguidores y uno de ellos sería, qué duda cabe, Solón que, a su vez (aunque no puedan descartarse, incluso, influencias de Epiménides en algunos de sus poemas), se hallaba empeñado en una empresa parecida. La purificación realizada por Epiménides exigiría, probablemente, para considerarse completada, un cambio de constitución o, al menos, un cambio de rumbo; esa idea era defendida también por Solón, por lo que no es extraño que la tradición posterior los convierta en amigos e, incluso, haga al vidente cretense asesor de Solón en sus reformas legislativas.

La solución, no obstante, debía venir del terreno político y como ni la expulsión de los principales adversarios políticos del gobierno ateniense, ni la purificación que siguió inmediatamente parecen haber detenido el estado de malestar, la única solución que debió de parecer factible fue proponer para asumir el arcontado y poderes extraordinarios a uno de los que habían estado permanentemente insistiendo en la necesidad de los cambios, a cuyo alrededor pueden haberse agrupado algunos de los partidarios de los Alcmeónidas exiliados, que seguramente contaba con el apoyo de buena parte de la ciudadanía ateniense activa y de los que habían caído en la situación del hectemorado y que había recibido, muy probablemente, un espaldarazo simbólico tras la actividad de Epiménides en la ciudad. Este personaje era Solón.

4.2. El arcontado de Solón y sus poderes extraordinarios

Uno de los datos en los que concuerda la mayor parte de la tradición antigua es el consenso que determinó la promoción de Solón al arcontado; es tanto la visión de Aristóteles, que aseguraba que los dos grupos enfrentados escogieron en común (*koine*) a Solón para que fuera arconte y «mediador» o «árbitro» (*diallaktes*) (*Ath. Pol.*, 5, 2) como la de Plutarco, aunque éste asegura que fueron los atenienses más juiciosos los que pidieron a Solón que se hiciera cargo de los asuntos públicos (Plut., *Sol.*, 14, 1). Curiosamente, cuando Solón haga balance de su labor, que es seguramente la interpretación que hay que dar al fragmento 24 D, él mismo se coloca como sujeto de la acción, él mismo es el que asegura que «reunió» al pueblo, mostrando así algo que

ya apuntábamos anteriormente, como era la propia voluntad de Solón por asumir una responsabilidad determinada más que dejarse llevar por los acontecimientos.[29]

La visión de Solón siendo propuesto por los grupos en liza, que probablemente deriva de algunas de las imágenes que él mismo presenta en sus poemas debe ser, por consiguiente, matizada. A pesar de ello es también cierto que su acceso a la más alta magistratura ateniense de la época, el arcontado epónimo, que por aquel entonces no era un cargo colegiado sino plenamente ejecutivo por derecho propio (según Arist., *Ath. Pol.*, 3, 3) tuvo que ser consecuencia de un consenso o, al menos, de un acuerdo, quizá no todo lo explícito que requerían las circunstancias. Y acuerdo tuvo que haber porque, muy posiblemente, Solón no era uno de los que componían los círculos de poder tradicional de Atenas, sino que sus acciones previas le habían situado, precisamente, entre los rivales y críticos de esos mismos círculos. No obstante, tenía a su favor el ser miembro de una de las familias de más rancio abolengo de Atenas, el haber mostrado unas posturas o unos modos quizá menos radicales que los ya expulsados Alcmeónidas, y contar con el apoyo de los elementos menos extremos de la ciudadanía ática. Si la aristocracia dirigente, que había apostado en un primer momento por la legislación draconiana, más adelante por la política de dureza manifestada en la expulsión de los Alcmeónidas y el intento de establecer la paz social mediante la purificación de Epiménides no había conseguido frenar el conflicto interno, quizá era la hora de probar una vía nueva, que no era otra que colocar al que parecía menos peligroso de sus adversarios en el poder, a fin de que su acción contentase a la mayor parte. Y era claro que sólo ellos podían hacer la propuesta puesto que, antes de la reforma del arcontado que introducirá el propio Solón, era el Areópago quien escogía a los más adecuados (según sus criterios) y les asignaba el cargo concreto que habían de desempeñar durante el año (Arist., *Ath. Pol.*, 8, 2).[30]

Los círculos dirigentes pudieron pensar en Solón porque daría la impresión de ser el único que aún parecía dispuesto a salvar lo que pudiera, sin pérdidas demasiado grandes para ellos;[31] además, quizá flotase en el ambiente la idea de que los descontentos pudiesen intentar forzar una solución violenta y establecer al mismo Solón en la tiranía. Con posterioridad a los hechos, Solón rechazará, aparentemente por convicción moral, el haber considerado tan siquiera esa alternativa, pero asegura, no obstante, que dicha posibilidad le fue propuesta de forma insistente (frag. 23 D). El hecho a primera vista más sorprendente es, pues, que los más directamente amenazados por una eventual tiranía sean los que ofrecen el poder al mejor colocado para poder acceder a esta tiranía.

No es, sin embargo, un caso único en la historia de la Grecia arcaica y, aunque en cada *polis* la situación presenta variables diferentes, en la ciudad de Mitilene, por esos mismos años, se le ofrece un tipo de poder cuasi tiránico, a Pítaco, que lo ejercerá por un espacio de diez años, promoviendo una profunda transformación de la sociedad mitilenia (Arist., *Pol.*, 1285 a); este

Pítaco, sin embargo, se encontrará enfrente al poeta Alceo que no le ahorrará críticas e insultos, en buena parte por haber sido desplazado de la lucha por el poder, a partir sobre todo del cambio de alianzas del «árbitro» (*aisimnetes*) Pítaco.[32] Que la relativa semejanza entre el tipo de poder ejercido por Solón en Atenas y el que ejercería Pítaco en Mitilene fue ya percibida en la Antigüedad lo muestra el relato de Plutarco, cuando asegura que los amigos de Solón le ponían como ejemplo de las ventajas de asumir la tiranía ese mismo caso (Plut., *Sol.*, 14, 7), aunque parece claro que se trata de una noticia inventada.[33]

El desempeño del arcontado, sin embargo, no podía resolver todos los problemas planteados; cada año se nombraba a un arconte epónimo (además de los otros ocho arcontes) y nada había en ello de extraordinario; y todo el mundo sabría que un arconte ordinario, por importantes que fueran sus poderes, que lo eran (según muestra Arist., *Ath. Pol.*, 3, 3), no se convertía en un legislador o en un reformador. La clave está seguramente en la expresión que introduce Aristóteles cuando se refiere a su nombramiento: «a Solón le hicieron de común acuerdo mediador y arconte y le confiaron la constitución» (*Ath. Pol.*, 5, 2). Es bastante probable que en esta expresión haya un eco del nombramiento formal recibido por Solón;[34] se trataba, por consiguiente, no de un arcontado normal, sino de un arcontado «constituyente»,[35] valga el anacronismo.

Cuando Solón se hace cargo de su magistratura en el verano del año 594 a.C.[36] Atenas se enfrenta a un momento decisivo; quienes le han nombrado, posiblemente la facción más moderada y dialogante de los representados en el Areópago, confiaban en que apaciguaría al *demos*, soliviantado tras los últimos acontecimientos y sobre el que Solón tenía cierto ascendiente.[37] Por su lado, los más moderados de sus partidarios, los campesinos libres, confiarían en una reconducción moderada de la situación, que les garantizase la libre disposición de sus tierras y que les alejase del peligro de pasar a convertirse en hectémoros; los más radicales, entre quienes habría posiblemente bastantes hectémoros, y que quizá le habían estado ofreciendo su apoyo incondicional en caso de que hubiese decidido asaltar el poder por la fuerza, debían de pensar que su nombramiento mostraba la debilidad de la aristocracia dirigente y que, por tanto, Solón podría poner en práctica un programa revolucionario, que implicase además de la abolición de las deudas y de la esclavitud por deudas, un nuevo reparto de tierras a costa de las propiedades de los aristócratas. Es posible que quienes esto pensaban se basasen en un análisis ciertamente parcial, aunque no privado de cierta base, de lo que el nuevo arconte había proclamado en sus poemas. Por supuesto, detrás de cada uno de los grupos que, tanto desde el Areópago como desde el *demos* le apoyaban, había aristócratas, algunos de ellos caracterizados como «jefes del pueblo» en los poemas de Solón y no es improbable que fuese la presión de algunos de ellos en el propio Areópago la que promoviese el nombramiento de Solón, sin duda con la oposición del ala más ferozmente radical de la aristocracia, representada por los grandes propietarios que tenían sus tierras en

la llanura ática, y que eran los mayores beneficiarios de la ya insostenible situación social, política y económica.

Posiblemente ninguno de los nobles atenienses que estuvieron apoyando su nombramiento[38] pensaba que iba a actuar imparcialmente sino que, por el contrario, defendería los intereses particulares de cada uno; el pueblo, por su parte, con escasa capacidad política, sería el instrumento de presión utilizado por esos nobles en su lucha por el poder. Sin embargo, ese pueblo también había podido escuchar y ver al propio Solón en acción y, de una parte de él al menos, él era su «jefe».[39] La situación, por lo tanto, tenía su complejidad, puesto que Solón también había participado en la lucha política y tenía sus propios intereses; lo que le hacía verdaderamente atractivo (o peligroso, según desde donde se mirase) era que, además de sus propios partidarios, se había convertido en punto de referencia de otras facciones que, por sí solas, y a menos que empleasen la fuerza, no tenían opción alguna de alcanzar el poder. Es esta confluencia de intereses la que permite el arcontado dotado de poderes extraordinarios de Solón y es esta misma convergencia la que alimentó la idea del Solón elegido por un amplio consenso de los ciudadanos,[40] en una época en la que el poder no estaba, precisamente, en sus manos.

Solón, pues, accede con una triple misión; por un lado, es mediador o árbitro entre las facciones enfrentadas para establecer la concordia (*homonoia*) entre ellas; por otro, se le confía el orden constitucional, acaso para que lo adapte a esa concordia que espera establecer y, finalmente, es también arconte. Es posible, y me apoyo aquí en una idea que apuntó Masaracchia en los años 50, pero que creo que no desarrolló hasta sus últimas consecuencias,[41] que Solón hubiese podido haber realizado su labor reformadora sin necesidad de haber sido nombrado arconte pero este cargo le convertía en el garante del orden social y económico vigente no sólo desde el punto de vista político, sino también desde el religioso. En efecto, como arconte, Solón tendría como sede de su función el Pritaneo, aunque él cambiaría eso (*Ath. Pol.*, 3, 5); pero el Pritaneo era la sede del fuego eterno y sagrado que simbolizaba a Hestia, la diosa del hogar y era, por extensión, el símbolo mismo de la vida de la *polis*;[42] el vincularle, mediante su nombramiento como arconte, al sistema de valores habitualmente asumido en la *polis*, con todas las prevenciones y eventuales limitaciones mágico-religiosas que ello podía conllevar pudo ser un medio para tratar de evitar que sus otras dos atribuciones le convirtiesen en un elemento incontrolado.

Dracón había realizado su legislación sin haber sido arconte (el arconte era un tal Aristecmo, absolutamente desconocido por otro lado) (Arist., *Ath. Pol.*, 4, 1);[43] sin embargo, nadie dudaba de las vinculaciones y de las lealtades de Dracón. En el caso de Solón, y después de la compleja situación que hemos estado analizando, quizá no fuera extraño que quienes deseaban cambiar algo la situación pensasen que nombrándole arconte le mantendrían ligado, siquiera por vínculos religiosos, a los esquemas legalmente establecidos. Y es también posible, a juzgar por las justificaciones que hará Solón *a*

posteriori de su actividad, que él percibiese que se había mantenido estrictamente leal a ese compromiso; del mismo modo, es seguro que parte de los que habían confiado en él para el cargo no eran de la misma opinión.

4.3. LA *SEISACHTHEIA*

Es difícil saber cómo se materializó la labor de Solón una vez que accedió al arcontado y empezó a hacer uso de los poderes extraordinarios que se le habían confiado, cómo puso en marcha sus reformas, qué medidas se adoptaron primero y cuáles fueron después o si, por el contrario, todas ellas fueron hechas públicas al tiempo. Otro problema, igualmente, es saber si sus medidas de ordenación política fueron simultáneas a su labor legislativa o si, por el contrario, y como sostienen algunos autores,[44] ésta fue posterior. Ya volveremos más adelante sobre estas cuestiones. Sin embargo, lo que parece bastante probable es que la sisactía fue la primera medida que tomó, al menos a juzgar por el testimonio de Plutarco (*Sol.*, 15, 2). El nombre que se le dio a esta «medida de choque», seguramente por el propio Solón, sisactía (Plut., *Sol.*, 15, 2),[45] lo era en sentido figurado, ya que el término significaba «descarga», aunque en la práctica parece haber sido algo más concreto,[46] la abolición de deudas y toda una serie de medidas relacionadas[47] que afectaban directamente al orden social en vigor.[48] Veámoslas.

Si la situación de las tierras, de los deudores y de los hectémoros, se aproximaba a la que hemos analizado en páginas anteriores, y si la situación en la Atenas pre-soloniana era tan explosiva como parece, resulta evidente que cualquiera que quisiera disponer de una cierta paz para poder poner en marcha la labor mediadora y la reforma de la constitución necesitaba acabar con uno de los primeros elementos de tensión que, además, podía ser empleado como medio de presión en la lucha política cotidiana.

Una forma de evitarlo y, al tiempo, de mostrar que parte de los ideales que había manifestado en sus poemas seguían presentes en él era tomar esta decisión que, además, perjudicaría sobre todo a aquellos miembros de la aristocracia que no habrían apoyado su nombramiento y de los que, en último término, poco hubiera tenido que esperar hubiese hecho lo que hubiese hecho. Una abolición de las deudas era una medida totalmente revolucionaria, más propia de un tirano que de un mediador nombrado legalmente; sin embargo, los poderes de que gozaba, que posiblemente implicaban también la garantía de inmunidad (presente y futura) por las decisiones que tomara,[49] eran suficientes como para poder realizarlo. No obstante, y como no parece que Solón haya sido un revolucionario, tampoco podemos descartar que el propio Solón, y sus partidarios, enfocasen todo el conjunto de medidas que se iban a tomar desde un punto de vista mucho más moderado, a saber, el retorno a la antigua situación en la que se devolvía a los propietarios de la tierra la capacidad de disponer de ella, sin la presión que el sistema del hectemorado imponía sobre ellos.[50] Solón, pues, habría intentado en este terreno,

dar más la apariencia de una restauración que de una revolución. Pero, de cualquier modo, no podemos perder de vista que, aunque formalmente, podía tratarse de una restitución de derechos hacía tiempo perdidos (y en sus poemas, por ejemplo en el frag. 5 D hallamos seguramente un eco de estas ideas) en la práctica la medida iba a resultar extraordinariamente revolucionaria.

En efecto, la abolición de las deudas significaba, lisa y llanamente, lo que su nombre implica: que todos los tipos de deudas contraídas por los ciudadanos quedaban cancelados y, con ellos, todas las consecuencias que llevaban implícitas, el secuestro de la tierra en unos casos, la privación de libertad en otros. El arrancamiento de los mojones que marcaban esa servidumbre, al que alude en uno de sus poemas (frag. 24 D), era la señal evidente de esa liberación de la tierra, por más que otros autores hayan dado interpretaciones más o menos diferentes y, ocasionalmente, ingeniosas.[51] Junto a esta abolición, era necesario impedir que en lo sucesivo el sistema volviese a producir un fenómeno similar, lo que se evitaba imposibilitando que los campesinos atenienses volviesen a utilizar sus personas y las de sus familias como garantía cuando aceptasen préstamos (Arist., *Ath. Pol.*, 6, 1; Plut., *Sol.*, 15, 2).[52] Si esto último tuvo lugar inmediatamente o poco después, es algo que no podemos saber con certeza. Yo creo que la consolidación del hectemorado y, en general el agudizamiento del conflicto económico, fue una consecuencia de la legislación de Dracón[53] y, quizá, la prohibición de este mecanismo de endeudamiento formase parte de las nuevas leyes que, en su momento, promulgaría Solón.[54] Por último, también se relaciona con la sisactía la liberación de todos aquéllos que habían sido vendidos como esclavos en el extranjero desde hacía ya mucho tiempo cuanto de los que permanecían en tal situación en el Ática (*Plut.*, Sol., 15, 6), así como la repatriación de aquéllos que se habían exiliado para no caer en tal situación; a esos hechos también aludiría Solón en alguno de sus poemas (frag. 24 D).

Antes de entrar en las implicaciones de estas medidas, mencionaré el hecho de que ya algunos autores antiguos, como por ejemplo Androción, historiador y conspicuo representante de la tradición moderada (o, incluso, filo-oligárquica) en la historiografía ateniense del siglo IV y autor de una muy afamada e influyente «Historia de Atenas» o «Átide»,[55] intentaron mostrar que la sisactía más que una abolición de deudas había sido simplemente una reducción de los intereses, que dicho autor relaciona (de forma anacrónica sin duda) con la presunta reducción del peso de las monedas que también habría llevado a cabo Solón. El propio Plutarco, que transmite esta noticia de Androción, señala que su postura era minoritaria e iba en contra de la mayor parte de los autores que habían tratado del tema (Plut., *Sol.*, 15, 3-5); en líneas generales, hoy se acepta, con unos u otros matices, esta opinión y se cree que, para el pensamiento moderado del siglo IV, la abolición de deudas sonaba demasiado revolucionaria como para atribuirsela a «su» Solón, el paradigma de la moderación y del término medio.[56] Si la visión de Androción se debe a un deseo consciente de falsificar el pasado para convertir a Solón

en un paradigma de la nueva democracia moderada del siglo IV o, por el contrario, lo que buscaba el autor era notoriedad introduciendo una nueva versión sobre el personaje Solón, original por lo que suponía de oposición a la versión mayoritaria,[57] es algo que no debe detenernos más aquí.

Otro argumento adicional en contra de la opinión de Androción viene dado por la tradición, seguramente forjada en el siglo V, de que sus propios amigos se beneficiaron de esta abolición de deudas, lo que indica que, antes de la época de Androción, se interpretaba de forma generalizada su acción como abolición de deudas. Por otro lado, también Plutarco transmite la idea, en su opinión mayoritaria, de que la sisactía implicó la abolición, en general, de todo tipo de contratos lo que parece, empero, anacrónico.[58]

También mencionaré aquí, casi a título anecdótico, que una tradición, no demasiado amplia, atribuía el origen de esta medida al faraón egipcio Bocchoris (720-715 a.C.) que pasaba, en la tradición griega por haber sido un importante legislador (Diod., I, 94) y cuya obra habría conocido Solón durante su estancia en Egipto (Diod., I, 79).[59]

Estas medidas de Solón repercutían, en primer lugar, sobre la economía de los acreedores, tanto de forma activa como pasiva. De forma activa porque quedaban privados de repente de los ingresos que anualmente percibían de las tierras cuyos propietarios habían quedado bajo su autoridad, quedando liquidada la deuda así como sus intereses. De forma pasiva porque esa situación de superioridad sobre un conjunto no desdeñable de campesinos áticos reportaría indudables ahorros en las épocas en las que el trabajo del campo exigía mano de obra adicional, parte de la cual sería proporcionada, gratis o a bajo precio, por los hectémoros y sus familias. No sabemos las reacciones inmediatas de los nobles atenienses afectados por estas medidas pero esta disposición, sin duda, les obligaba a hacer un importante sacrificio a cambio (y seguramente no era poco), de seguir disponiendo de los resortes del poder, aunque compartiéndolos con otros ciudadanos, tan ricos como ellos pero no de noble origen, como veremos más adelante.

No cabe duda de que la abolición de deudas debió de crear un fuerte malestar, a pesar de que con la medida se evitaba, al menos de momento, el riesgo de una tiranía que pudiera causar muchos más daños a los aristócratas y es bastante probable que esta sensación fuese todavía percibida por parte de los círculos oligárquicos del siglo V, momento en el que debió de surgir la leyenda, que recogen tanto Aristóteles (*Ath. Pol.*, 6, 2) como Plutarco (*Sol.*, 15, 7-9) de que Solón contó sus planes a sus amigos, que se aprovecharon para enriquecerse pidiendo préstamos, que sabían que no iban a devolver. Dicha leyenda debió de ser pronto rebatida por los demócratas con varios argumentos, entre ellos que el propio Solón perdió también una gran suma de dinero, que había prestado, puesto que a él también le afectó la norma que él mismo había promulgado. El que Plutarco asegure que a esos amigos de Solón enriquecidos se les llamó «Creocópidas» seguramente nos lleva al periodo de luchas faccionales que vive Atenas a partir del 415, y que alcanzan un momento de especial virulencia tras la mutilación de los Hermes y el pro-

ceso que se sigue contra los responsables, a los que se llamará Hermocópidas (Tuc., VI, 27);[60] igualmente nos llevan a ese momento los nombres que se atribuye a esos presuntos amigos de Solón (Conón, Clinias, Hipónico), y que aluden, clarísimamente a antepasados de algunos de los principales políticos atenienses de fines del siglo v y principios del IV;[61] el anacronismo queda patente al presuponer, en todo el relato, la existencia de una economía monetaria, no demostrable para la época de Solón.[62] En ésta, como en otras ocasiones, Solón aparece utilizado como bandera o como diana en las luchas políticas posteriores y los ecos de esta lucha, que poco o nada tienen que ver con la figura del Solón histórico, han acabado formando parte de su leyenda.

Junto con la abolición de las deudas y la emancipación de los hectémoros, se mencionaba la liberación de los esclavos, que en el caso de los que residían en el Ática, se haría también a costa de sus propietarios, sin que quede claro si el Estado pagaba alguna compensación a los mismos o si, por el contrario, al convertirse en retroactiva la prohibición de la esclavitud por deudas, se decretaba la ilegitimidad de ese esclavizamiento. Es bastante probable que ésta última sea la interpretación más plausible, pues difícilmente habría dispuesto el Estado ateniense de recursos suficientes como para hacer frente a esos gastos;[63] además, esta medida vendría acompañada de una amnistía general que afectaba a todos los que habían sido privados de sus derechos, con excepción de los condenados por delitos de homicidio y tiranía y que se hallaban exiliados (Plut., *Sol.*, 19, 4 = Frag. 70 Ruschenbusch).[64]

Más complicada es la cuestión de la repatriación de aquellos otros esclavos que habían sido trasladados fuera del Ática, tanto por lo que se refiere a su localización cuanto, sobre todo, por el origen de los fondos que habría que emplear; así, los diferentes autores han sugerido distintas posibilidades, desde que fue el Estado quien se hizo cargo de los gastos,[65] hasta los que piensan que Solón obligó a sus antiguos propietarios a recuperarlos;[66] es también posible que esta idea de la repatriación, que Solón introduce en uno de sus poemas (frag. 24 D, vv. 8-9) quizá como motivo propagandístico, pueda haber sido tomada al pie de la letra por autores como Plutarco (o sus fuentes).

Frente a los perjudicados se hallaban los beneficiados.[67] La sisactía provocó, súbitamente, la recuperación o la adquisición de los derechos ciudadanos de un número importante de individuos que los habían perdido o que no habían disfrutado nunca de ellos como consecuencia de la situación previa y es, igualmente, probable, que al tiempo se ampliase el alcance de la ciudadanía, como sugieren las medidas que inmediatamente adoptará para distribuirla en clases censitarias. No olvidemos que en el ordenamiento hasta entonces vigente, el de Dracón, sólo tendrían consideración de ciudadanos quienes dispusieran de armamento hoplítico (Arist., *Ath. Pol.*, 4, 2). Según el tamaño de sus tierras y el nivel de sus ingresos, los recién emancipados serían incluidos en uno u otro grupo, con la ventaja de que, incluso, los que no tenían tierra alguna o regresaban del exilio, así como algunos de los emigrantes de otros orígenes que llegaran, tendrían asegurada la ciudadanía.[68] Posiblemente esto supone una novedad importante en los criterios de admi-

sión a la ciudadanía en la *polis* griega, a saber, la posibilidad de que pudiese haber ciudadanos sin poseer tierras;[69] aunque situados en el último y más bajo nivel de la estructura censitaria que definirá, Solón debía de pensar que era suficiente honor (*time*) para ellos el reconocerles su condición de ciudadanos, de la que hasta entonces no habían disfrutado. Con ello Solón también otorgaba una nueva vinculación con la *polis* a aquéllos que, aunque liberados tras su sisactía, hubieran tenido dificultades para encontrar una ubicación política dentro de un Estado de cuya estructura política (*politeia*) no habían formado parte, en sentido estricto, hasta entonces.[70]

Estas medidas y sus resultados permiten poder considerar a Solón como el creador de la ciudadanía ateniense, al menos en el sentido que a partir de entonces empezará a tener el término y que, siguiendo a Manville podríamos definir como «ser miembro de la *polis* ateniense, con todo lo que ello implicaba: un estatus legal pero también aspectos más intangibles de la vida del ciudadano que se hallaban vinculados a ese estatus. Era al tiempo un conjunto de obligaciones formales y privilegios así como los comportamientos, sentimientos y actitudes comunales relacionadas con ellos. Un ciudadano ateniense, tal y como lo definiría un propio ateniense, era ser alguien que *metechein tes poleos*: alguien que 'participa de la *polis*'».[71] Por supuesto en época de Solón no está total y plenamente definido todo el trasfondo jurídico e ideológico que caracterizará a la ciudadanía ateniense ulterior, pero eso no impide que podamos considerarle como el creador o el introductor en Atenas de ese concepto y, con él, de un sentido ya plenamente político en la ciudad;[72] en alguno de sus poemas, especialmente en el frag. 3 D, podemos observar el énfasis que realiza sobre el sentido de la comunidad y los peligros que la acechan, tanto desde dentro como desde fuera.[73] Como ha visto Walter en su estudio del origen del concepto del ciudadano y de la ciudadanía en el mundo griego arcaico, la introducción de la ciudadanía en Atenas, esto es, la idea de la pertenencia a la comunidad constituyó un elemento básico de paz interna en la ciudad.[74] A partir de Solón el conflicto social, que no dejará de existir, será también, y será sobre todo, un conflicto político.

Puesto que a partir de ahora se prohibían los préstamos con garantía sobre las personas, pero no hubo ninguna mejora significativa de los medios de producción ni de las condiciones de trabajo ni tampoco incremento alguno en la superficie de las parcelas más pequeñas a fin de hacerlas viables a corto o a medio plazo, la situación podría volver a complicarse y, posiblemente, fue eso lo que acabaría ocurriendo, ya que sabemos que Pisístrato terminará instaurando una tiranía en Atenas a partir del año 561 a.C., y uno de los problemas que deberá resolver el tirano será el agrario (por ejemplo, Arist., *Ath. Pol.*, 16, 1-5).[75] No obstante, Solón no estaba dispuesto a propiciar un reparto de tierras, a pesar de que eso debía de ser lo que algunos le demandaban y, en su lugar, debió de tomar otras medidas, que iban tanto en la dirección de fomentar nuevas actividades económicas cuanto en la de «liberalizar» la tierra, posiblemente relajando las condiciones para su posible transmisión. Según la visión que he defendido páginas atrás, uno de los mo-

tivos de la existencia de la esclavitud por deudas y del hectemorado podía ser el carácter inalienable de la tierra; el acreedor no podía tomar posesión de ella, puesto que la misma formaba parte integrante de la comunidad familiar, por lo que el único medio de cobrar la deuda era sometiendo a la condición de hectémoro a su titular con carácter perpetuo y, seguramente, hereditario. Si la situación se mantenía inalterada, y puesto que los campesinos recién emancipados necesitarían nuevamente del auxilio económico de sus vecinos más favorecidos, pero ya no podrían ofrecerse como prenda del pago, ello llevaría a un callejón sin salida. Ni el acreedor tendría garantía alguna de la restitución de la deuda ni el deudor se vería apremiado a hacerlo. La única posibilidad (y seguimos en una economía todavía premonetal) sería que el acreedor pudiese tomar posesión efectiva de la tierra, quedando desafectada del anterior propietario, el cual podría seguir trabajando en ella ya como aparcero o como jornalero, pero sin perder su libertad personal, o podría abandonarla definitivamente y buscarse otro medio de vida.

Creo, pues, que Solón debió de introducir algún mecanismo que permitiese esta transmisión, quizá más o menos camuflada[76] y tal vez la ley que le atribuye Plutarco (*Sol.*, 21, 3) acerca de la posibilidad, a partir de él, de realizar testamento, antes muy restringida o irrealizable, pueda hablarnos de la asunción por parte del Estado de atribuciones que hasta entonces habían quedado dentro del ámbito estrictamente familiar[77] y quizá éste pueda haber sido un medio, entre otros, de facilitar la transmisión (al menos en algunos casos) de la propiedad de la tierra;[78] algunos autores, incluso, le atribuyen al propio Solón la introducción de las hipotecas[79] en la que la garantía es la propia tierra, y sobre las que disponemos de abundantes informaciones para el siglo IV a.C. Que siguió habiendo problemas, sin embargo, lo muestra el descontento latente que siguió a la reforma soloniana[80] y que permitió, años después, el ascenso de Pisístrato que parece haber tomado medidas de índole práctica para resolver, entre otras cosas, la falta de liquidez de los pequeños campesinos, así como la puesta en valor de tierras previamente incultas, medidas éstas que probablemente no quedaban contempladas ni en la sisactía ni en la legislación ulterior de Solón.[81]

De cualquier modo, y aunque las leyes solonianas no resolvieran todos los problemas, sí parece que el tema haya preocupado al legislador; en efecto, da la impresión de que en su legislación quedan huellas de medidas dictadas para proteger la agricultura, así como otras tendentes a evitar una adquisición desmedida de tierra (por ejemplo, la ley mencionada en Arist., *Pol.*, 1266 b, 14-18),[82] lo que seguramente hay que poner en relación con la súbita disponibilidad de las mismas tras su liberalización; en todo caso, ello muestra la intervención del Estado en asuntos que seguramente habían entrado de lleno, hasta entonces, en la esfera privada.[83] Todo ello no muestra sino que Atenas siguió siendo una *polis* sustancialmente agraria, sostenida por los varios miles de propietarios que, liberados de la presión ejercida por el sistema vigente hasta la época de Solón, se convirtieron en el núcleo de la nueva Atenas;[84] en conjunto, las pequeñas granjas debían de ocupar las dos terceras

partes del territorio del Ática y serían raras las propiedades que superasen las cuarenta hectáreas.[85] Seguramente, los viejos vínculos de reciprocidad propios de las sociedades agrarias pronto se restablecieron[86] y, con otros mecanismos de compensación (posibilidad de vender partes de la propiedad, hipotecas, etc.) y sin la amenaza de la esclavitud o la servidumbre, el campesino ático pudo salir adelante y constituir la base de la nueva ciudadanía. A ello también contribuyeron las medidas que Solón habría impulsado de fomentar la dedicación a las actividades artesanales de aquéllos que ya no pudiesen hallar en la tierra su medio de vida (Plut., *Sol.*, 22, 1-3),[87] sin que esa dedicación a las actividades «banáusicas», generalmente mal vistas en el seno de una cultura como la griega que hacía de la propiedad de la tierra uno de los principales timbres de orgullo, les impidiese seguir siendo ciudadanos. Las medidas de reforma del sistema de pesos y medidas irían también en este sentido, aunque, como se ha apuntado anteriormente, no parece que las mismas hayan tenido demasiado que ver, en sentido estricto, con la sisactía.[88]

No obstante, el ya mencionado surgimiento, años después, de una tiranía como la de Pisístrato implicaba que Solón no había acabado con todos los desequilibrios ni con todos los motivos de descontento;[89] sin embargo, había dado un paso decisivo en su resolución.

4.4. La labor política de Solón. Sus reformas

La sociedad ateniense recibió el súbito impacto de la sisactía soloniana, una medida que posiblemente sorprendió a unos y a otros por lo inesperado de la misma; mientras todavía los atenienses seguían discutiendo sobre los detalles de la misma y se ponía en práctica su ejecución, Solón inició la reforma del Estado, actuando sobre prácticamente todos los niveles del mismo. Es difícil conocer el orden exacto en el que sus disposiciones fueron dadas a conocer y es muy posible que muchas de ellas lo fuesen de forma simultánea, puesto que da la impresión de que obedecían a una profunda reflexión personal de Solón. En los siguientes apartados iremos analizando las innovaciones que introducirá el arconte reformador dentro de la *politeia* ateniense.

4.4.1. *La división de la ciudadanía según el censo; las magistraturas*

4.4.1.1. La nueva ciudadanía ateniense

De todas las medidas políticas de Solón, sin duda la más importante, en cuanto que va a servir de nueva base sobre la que construir el resto de la reforma, es la división de los ciudadanos atenienses en cuatro grupos atendiendo a criterios puramente económicos. Esta división censitaria tendría una importancia fundamental desde el momento en el que vinculaba la participación política de los individuos a una circunstancia contingente, como

podía ser la disponibilidad de mayores o menores ingresos económicos, frente a la situación previa en la que el nacimiento y la sangre eran los criterios únicos para el disfrute y el ejercicio de derechos políticos. Son, como es habitual, Aristóteles (*Ath. Pol.*, 7, 2-4) y Plutarco (*Sol.*, 18, 1-3) quienes nos proporcionan la mayor parte de las informaciones sobre esta importante modificación de las reglas del juego político en Atenas.

Ambos autores concuerdan, en general, en la descripción de la situación; Solón habría dividido a la población en cuatro grupos (*tele*), cada uno de los cuales recibiría o conservaría, según los casos, nombres que aludían a su situación. El primero de los grupos sería el de los pentacosiomedimnos (=los de quinientos medimnos), que englobaría a quienes reuniesen, a partir de sus propias tierras, quinientas medidas (*metra*) entre áridos y líquidos; el segundo estaría formado por los *hippeis* o caballeros, que eran los que obtenían unos beneficios de trescientas medidas, lo que implicaría la disponibilidad de tierras y recursos suficientes como para poder criar caballos; en el tercero se englobaba a los *zeugitas* (=los que disponían de una yunta de bueyes)[90] que debían producir doscientas medidas y, por fin, los *thetes*, que retenían el viejo nombre que los peones y los braceros tenían, al menos, desde la época homérica y de cuyo grupo o *telos* formaba parte todo aquél que quedaba por debajo de los requisitos de los zeugitas.

Es posible que el nombre genérico que se asigna a cada grupo, *telos*, implique también la base imponible con respecto a sus obligaciones fiscales con el estado, si bien no conocemos demasiado bien cómo funcionaba la fiscalidad en la Atenas arcaica.[91] La distribución de la población de acuerdo con la producción agraria, que nuestras dos fuentes principales respetan en su descripción, remontaría claramente a la época soloniana, como sugiere, por otro lado, el nombre de la primera clase; las medidas a que aluden las fuentes son bien el medimno, que se utiliza para los áridos y que equivale a unos 52 litros, bien la metreta, usada para los líquidos (vino y aceite) y equivalente a unos 39 litros.[92]

En su descripción, la Constitución de los Atenienses (7, 2) sugiere que esa división había existido, al menos en líneas generales, previamente y, en un pasaje anterior (*Ath. Pol.*, 4, 1) posiblemente encontremos un precedente de este sistema, en el que el único grupo que faltaría sería el de los pentacosiomedimnos. Esto ha hecho pensar ya desde antiguo[93] que posiblemente Solón separase de entre la clase superior, los caballeros, a los individuos más ricos, que recibirían el nombre, claramente novedoso, de pentacosiomedimnos; por otro lado, establecería de forma mucho más precisa (al menos en el plano teórico) los límites entre cada uno de los grupos, dando contenido jurídico y fijando unos niveles económicos más concretos a denominaciones que previamente habrían tenido un carácter de referencia genérica.[94] No puede descartarse tampoco que ya en época de Solón estas divisiones según el censo tuviesen una clara traducción militar,[95] representando el grupo de los zeugitas el de aquéllos con la renta mínima para costearse el equipo hoplítico, mientras que los que no alcanzaban ni tan siquiera ese mínimo que-

darían relegados al grupo de los *thetes*; la novedad era que ahora también ellos quedaban incluidos en la *polis*, de la que habían estado excluidos hasta entonces.[96]

En ocasiones ha preocupado a los investigadores el hecho de que en este esquema social introducido o regularizado por Solón no hubiese lugar para los ricos comerciantes y los ricos artesanos, al estar el sistema basado en los productos agrícolas[97] y se han buscado posibilidades alternativas, forzando a veces los datos transmitidos por las fuentes, entre ellas pensar que el propio Solón habría introducido equivalencias entre estas medidas agrarias y otro tipo de valoraciones,[98] incluyendo las monetarias[99] e, incluso, el ganado,[100] opiniones que no tienen en cuenta el ambiente premonetal en el que se desenvuelve la Atenas de los primeros años del siglo VI a.C.; sin embargo, estas preocupaciones resultan un tanto anacrónicas y no corresponderían a la situación del momento soloniano, en el que posiblemente pocos ciudadanos practicarían una actividad comercial desvinculada de la agricultura y, en caso de hacerlo, quizá no estuviesen entre los más ricos.[101] Posiblemente la posterior utilización en el tiempo de valoraciones de carácter monetal aplicables a cada uno de los grupos censitarios[102] puede ser, en ocasiones, la responsable de los intentos de retrotraer a la propia época de Solón estas mismas equivalencias lo que, como hemos dicho anteriormente, resulta completamente anacrónico.

También ha planteado problemas saber cómo se realizaba la valoración de los ingresos y podemos pensar tanto en sistemas de autodeclaración, apoyados en el carácter público y abierto de una sociedad aún marcadamente rural en la que prácticamente todo el mundo sabía de qué disponía el vecino,[103] como en que otras normas dadas por Solón, tanto relativas a la disposición de los cultivos en el campo cuanto las referidas a los pesos y medidas hubiesen podido servir para evaluar estos ingresos,[104] por no mencionar el papel que asume el Areópago en la investigación de los recursos de cada ciudadano (Plut., *Sol.*, 22, 3). Otro tipo de problemas, en parte en relación con la valoración de los ingresos, deriva de la equiparación entre las medidas de áridos y líquidos, sin añadir más precisiones, cuando ello presupone distintas rentabilidades según el tipo de tierras y según el cultivo que cada una soporta. Esta equiparación se ha interpretado, posiblemente de forma acertada, en relación con la protección y defensa del sector olivarero, cuya rentabilidad por unidad de superficie es notablemente inferior a la que proporciona el cereal.[105]

Los datos derivados de esta distribución de la población ateniense atendiendo a criterios económicos han permitido también la realización de algunas valoraciones de carácter demográfico, aun cuando haya que empezar resaltando el carácter en todo caso parcial e hipotético de las mismas. Así, y teniendo en cuenta tanto la superficie de tierra necesaria para producir un medimno de cebada cuanto el número de ciudadanos de las dos primeras clases requeridos para el funcionamiento del sistema, quizá el número total de propietarios de tierras a principios del siglo VI pudiera estar en torno a los

CUADRO QUE MUESTRA LOS REQUISITOS MÍNIMOS DE PROPIEDAD Y LA POTENCIALIDAD DE LAS MISMAS, SEGÚN LAS DIFERENTES CLASES SOLONIANAS Y SEGÚN EL TIPO DE CULTIVO (TRIGO O CEBADA)
(Según Foxhall, 1997) 130.

Clase Soloniana	*Trigo*	*Cebada*
Pentacosiomedimnos (500 medimnos)	500 x 40,28 = 20.140 kg. 20.140/200 = 100 personas por año Entre 20 y 34 ha.	500 x 33,55 = 16.775 kg. 16.775/200 = 84 personas por año Entre 17 y 28 ha.
Hippeis (300 medimnos)	300 x 40,28 = 12.084 kg. 12.084/200 = 60 personas por año Entre 12 y 20 ha.	300 x 33,55 = 10.065 kg. 10.065/200 = 50 personas por año Entre 10 y 17 ha.
Zeugitas (200 medimnos)	200 x 40,28 = 8.056 kg. 8.056 kg/200 = 40 personas por año Entre 8 y 13 ha.	200 x 33,55 = 6.710 kg. 6.710 kg./200 = 34 personas por año Entre 7 y 11 ha.
Thetes. Menos de 200 medimnos.		

Observaciones:
1 medimno de trigo = 40,28 kg.
1 medimno de cebada = 33,55 kg.
Consumo medio «per capita» de cereal por persona y año, 200 kg.
Producción media de cereal por hectárea: 1.000 kg.

1.600 ó 1.700 (de ellos, unos mil serían zeugitas). El número de los *thetes* sería más difícil de establecer, pero quizá anduviera en torno a los diez o doce mil, a los que quizá pudiera añadirse un total de otros diez mil dedicados a actividades diversas. Eso daría una cifra de entre veinte a veinticinco mil núcleos familiares, que harían elevarse la población a unos ochenta o cien mil habitantes.[106]

Naturalmente, esta división de la población atendiendo a su nivel económico, más que un fin en sí mismo, era un medio de articular la vida política sobre unas bases relativamente novedosas. Se trataba, ni más ni menos, que de crear un nuevo marco que diese salida a las expectativas políticas de, al menos, dos núcleos diferentes de la sociedad ateniense.[107]

Uno de esos núcleos es, claramente, el de aquellos individuos que, como el propio Solón y el grupo social al que pertenecía, poseían tanto unos recursos económicos equiparables y, en muchas ocasiones, superiores a los de la propia aristocracia eupátrida cuanto un prestigio derivado de su perte-

nencia a linajes de rancio abolengo pero que habían resultado progresivamente apartados del estrecho círculo de familias que, hasta entonces, había monopolizado el poder. Los miembros de esos grupos y, como hemos podido ver, el propio Solón entre ellos, se habían mostrado sumamente activos en los años previos agitando a las masas desheredadas y creando facciones, más o menos organizadas, con la finalidad básica de hacerse con el poder, empleando para ello, si fuese necesario, la violencia e, incluso, el golpe de estado de carácter tiránico.

Quizá la postura de Solón, aunque compartiendo el objetivo de acceder al poder, hubiese sido más matizada, a juzgar por las reservas de índole moral que expresa en algunos de sus poemas, tanto previos como posteriores al arcontado. No obstante, para modificar el *statu quo* vigente era necesario cambiar el criterio de reclutamiento de los magistrados que gobernaban la *polis*; en esto radicó la auténtica revolución que introdujo Solón en Atenas, en sustituir el predominio absoluto de individuos y familias que accedían al poder basándose únicamente en la pertenencia a unas cuantas familias, por un criterio de índole más objetivable como podía ser la riqueza, especialmente la derivada de la tierra. Naturalmente, y como decíamos líneas atrás, no hemos de pensar que en los inicios del siglo VI a.C. esto supusiese el asalto al poder por parte de individuos y familias cuya fortuna procediese del desempeño del comercio y la artesanía a gran escala; esta imagen resulta absolutamente anacrónica. Debemos pensar, más bien, en que la introducción de la reforma censitaria de Solón restituyó a antiguas familias atenienses derechos políticos de los que posiblemente habían gozado en épocas remotas y de los que habían ido quedando separados como consecuencia de la acumulación de los mismos en unos cuantos clanes que habían dejado fuera a sus antiguos pares. La propia extracción familiar de Solón, vinculado a la antigua familia real ateniense de los Códridas sugiere que esto pudo haber sido así.

Posiblemente para que su reforma no fuese tenida por demasiado revolucionaria Solón estableció la primera de las clases, la de los pentacosiomedimnos, que desgajados de los hippeis, no supondría demasiado riesgo para quienes hasta entonces ejercían el poder, ya que no hay que dudar de que no demasiados elementos nuevos acabarían integrados en ese nuevo grupo que era quien, en la práctica, tenía acceso a las magistraturas ejecutivas.[108]

El otro grupo social que se vio favorecido por la reforma censitaria de Solón fue el de los zeugitas; es también harto probable que dicho grupo ya existiese previamente a la actividad de Solón pero, sin embargo, como consecuencia de la misma su número y, consecuentemente, su peso político debieron de aumentar ya que la abolición de las deudas y la emancipación de los hectémoros y la consiguiente recuperación de los derechos de propiedad y posesión de las tierras anteriormente esclavizadas tuvo que provocar un crecimiento notable del número de zeugitas.[109] Por ende, y si no perdemos de vista las necesidades militares que había mostrado Atenas en su enfrentamiento con Mégara, y que se recrudecerá en los años sucesivos, no podemos dejar de pensar que, aunque sin duda muchos de los ciudadanos emancipa-

dos quedaron englobados en el grupo de los *thetes*, también una buena parte de ellos debieron de ser zeugitas.[110] En consecuencia, Atenas podía disponer ahora de un nutrido grupo de ciudadanos que, capaces de armarse como hoplitas, reforzarían la hasta entonces débil posición internacional de Atenas; las contrapartidas políticas inmediatas no fueron, sin duda, excesivamente elevadas en un primer momento pero no podemos perder de vista que fue la existencia de este reforzado grupo social uno de los factores que propició la futura tiranía de Pisístrato, que concluiría, en cierto modo, la labor iniciada por Solón.

La adscripción a cualquiera de estos cuatro grupos era el reconocimiento del carácter ciudadano de quienes habían sido incluidos en los mismos;[111] posiblemente esto se articuló también, en el plano religioso, mediante algunos cambios en algunos festivales y celebraciones tradicionales y mediante la introducción de otros nuevos.[112] Así, por ejemplo, la posible introducción del culto de Afrodita Pandemos (o «Afrodita de todo el *demos*») (Harpocr., *s.v. Pandemos Aphrodite*) por Solón en un momento en el que está definiéndose un nuevo marco ciudadano tendría bastante sentido[113] y quizá también la de Teseo, cuya leyenda e, incluso, funciones, muestran tantas semejanzas con algunos de los hechos atribuidos a Solón;[114] igualmente, la relevancia que asume Apolo Patroos, en relación con las fratrías, una de las estructuras de base sobre las que se cimenta la ciudadanía,[115] así como la reorganización de festivales como las *Genesia* o las Oscoforias y las Esciroforias deben interpretarse en función de la organización de este nuevo cuerpo cívico que surge tras sus reformas; es significativo que algunas de esas fiestas remonten, al menos en su etiología, al episodio de Salamina.[116]

La *polis* de Atenas, pues, contó a partir de Solón con una nueva (o reformada) ciudadanía y, posiblemente para evitar situaciones que debieron de darse en los momentos previos al ascenso de Solón al arcontado, éste habría introducido una ley que haría perder sus derechos cívicos (su *time*) a aquellos que, en caso de conflicto civil (*stasis*) no tomaran partido por uno u otro bando (Arist, *Ath. Pol.*, 8, 5; Plut., *Sol.*, 20, 1),[117] posiblemente para garantizar el sentido de participación que todos los ciudadanos debían tener ante los asuntos que afectaban a la comunidad en su conjunto[118] y como medio para acabar con las presiones ejercidas hasta entonces por la aristocracia dominante.[119] El mismo sentido habría que dar a la posibilidad que tenía cualquiera de denunciar a quien hubiese cometido una ilegalidad, aunque no fuese él mismo el afectado (Plut., *Sol.* 18, 6), posibilidad que, mal empleada, dará lugar a la terrible sicofancia del siglo v (mencionada como de origen soloniano, aunque en otro contexto, por Plut., *Sol.*, 24, 2),[120] si bien dentro de la legislación soloniana tenía la función de garantizar una mayor posibilidad de defensa al pueblo, además de incrementar el sentido de comunidad.[121] Por fin, y en un mundo como el de la Atenas presoloniana, en el que la expresión pública de aspectos estrictamente privados predominaba seguramente sobre el concepto de comunidad, la introducción de normas de contención de los comportamientos, especialmente destinadas a evitar la insolencia (*hybris*) de

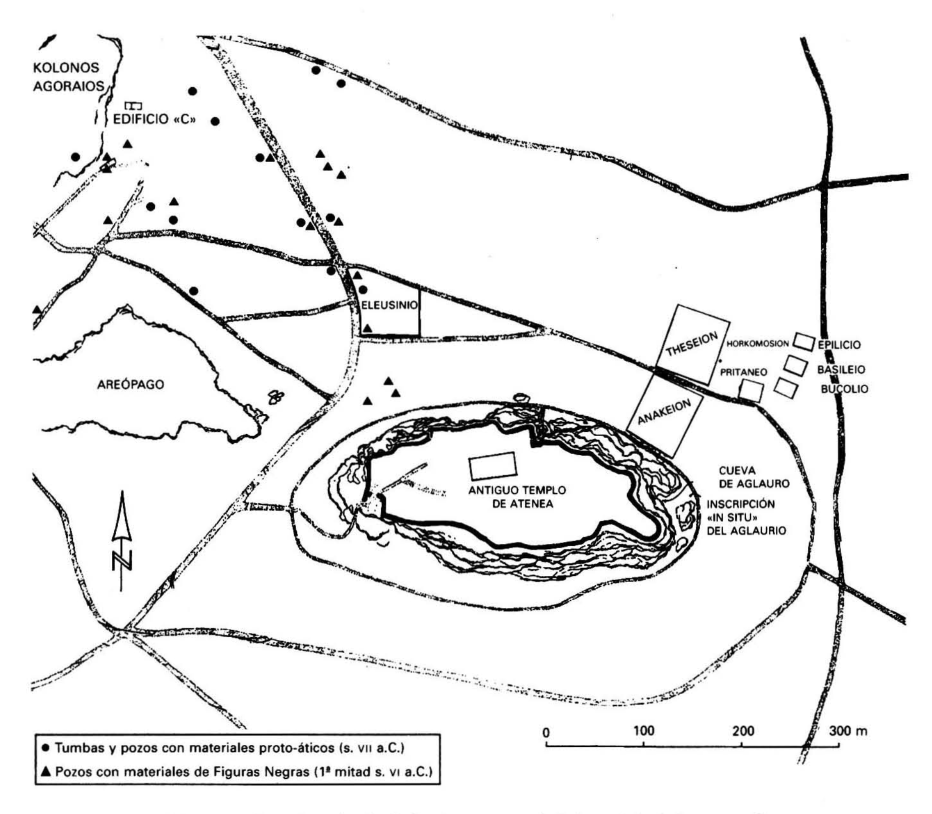


FIGURA 3. La ciudad de Atenas a inicios del siglo VI a.C.

los aristócratas en ámbitos en los que ésta solía manifestarse, como los banquetes,[122] los funerales[123] o, incluso, los matrimonios,[124] pretendía avanzar, indudablemente, en esta tarea de favorecer la solidaridad entre los diferentes grupos sociales; cosa distinta es que, en último término, lo consiguiera o que las normas promulgadas al respecto hayan sido tan completas como la tradición posterior sugiere.[125]

4.4.1.2. Modificaciones urbanas en la ciudad de Atenas

En otro orden de cosas, y como complemento de lo hasta aquí dicho, parece que en la ciudad de Atenas se empiezan a producir algunos cambios en su aspecto físico, siquiera porque, a juzgar por lo que aseguran las fuentes, la gente empieza a afluir a la misma (Plut., *Sol.*, 22, 1);[126] a pesar de que los restos arqueológicos correspondientes a inicios del siglo VI a.C. no son demasiado numerosos, podemos detenernos, al menos, en dos entornos, la acrópolis y el ágora.

Por lo que se refiere a la acrópolis, la misma había sido el centro cultual de la ciudad al menos ya desde el siglo VIII y siguió desarrollándose con tal finalidad durante el siglo VII, como sugieren los restos arqueológicos allí encontrados; según parece, a lo largo del primer cuarto del siglo VI tiene lugar en la acrópolis la construcción de un templo decorado con terracotas arquitectónicas que sugieren influencias muy directas del mundo argivo así como, más o menos por las mismas fechas, el inicio de otro edificio sagrado, que parece que no fue nunca concluido y cuya cubrición se realizaba con tejas de mármol; como han mostrado los estudios realizados, este sistema de cubrición, que era una auténtica novedad en el mundo griego, surge en el ámbito jonio insular, especialmente en Naxos, y se desarrolla rápidamente por todo ese mundo jonio.[127] Aparte de la mayor inversión económica que ello implica (evaluada en al menos diez veces más que un tejado de tejas de cerámica), sí que es interesante observar cómo esta clara vinculación al entorno jonio encajaría bien en el ambiente de la época soloniana o inmediatamente postsoloniana, en un momento en el que Atenas posiblemente está mostrando su apertura a nuevos ámbitos políticos y económicos de la Hélade como son los greco-orientales que, en ese momento, están en pleno auge. No hemos de perder de vista que el propio Solón llega a llamar a Atenas en unos de sus poemas (frag. 4 D) la «tierra más antigua de Jonia» y que en el episodio de Salamina también hay alusiones a su carácter jonio.

Sea como fuere, pues, da la impresión de que en los años en los que Solón está activo en Atenas o, en los inmediatamente posteriores, la ciudad empieza a sufrir cambios tanto en su aspecto político, como en su aspecto físico; la dedicación de nuevos edificios en la acrópolis por esos años sugiere que la misma empieza a recibir una nueva función dentro de la nueva organización de la ciudad y ello se traduce en modificaciones en su aspecto cuyo carácter, empero, se nos escapa. En todo caso, y aunque también sea objeto de debate, alguna de las tradiciones relativas a la legislación de Solón, que más adelante consideraremos, indica que el legislador depositó sus leyes, precisamente, en la acrópolis o, al menos, una de las versiones de la misma.[128] La otra sería depositada en el ágora, sobre la que ahora volveremos.

La llamada «ágora vieja» de Atenas se hallaba justamente al pie de la acrópolis, en su parte oriental como mostraron, sobre todo, hallazgos epigráficos[129] y allí se hallaban algunos de los edificios de la administración tradicional, como el Pritaneo (la sede del arconte epónimo) o el Bucolio (sede del arconte *basileus*);[130] por lo que se refiere al área al noroeste de la acrópolis, donde se hallaría el ágora clásica, la misma se hallaba ocupada por residencias privadas y cementerios familiares desde, al menos, el siglo VIII que sólo a partir de fines del siglo VII parecen haberse ido clausurando, al menos en parte. En esta área, especialmente en su parte occidental, al pie del *Kolonos Agoraios*, que quizá acababa de pasar de manos privadas a públicas, surge a principios del siglo VI un pequeño edificio rectangular, dividido en dos estancias, que los excavadores denominaron «edificio C», y que tiene la particularidad de hallarse por debajo de lo que con el tiempo sería el Bouleute-

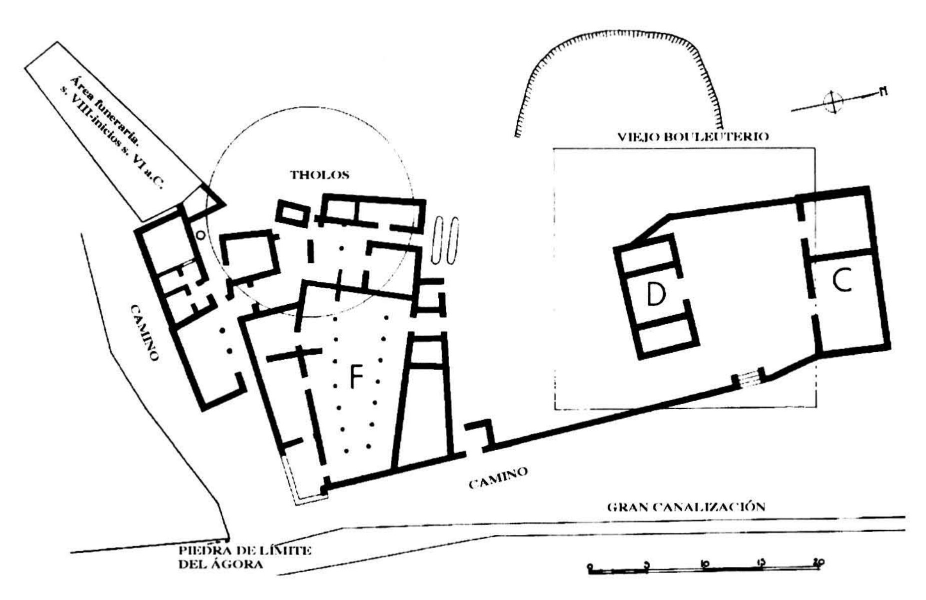


FIGURA 4. El área occidental del ágora con los edificios del siglo VI a.C. Sólo el edificio marcado como «C» correspondería a la época de Solón.

rio de la ciudad. Aunque algunos autores han sugerido identificar este edificio con la sede de la Boulé soloniana de los 400[131] o, al menos, con algún edificio relacionado con la administración[132] otros, analizando sus restos y el material asociado, proponen considerarlo un simple edificio particular.[133] Así, y aunque la interpretación de esos restos arqueológicos no es unánime, parece posible sugerir que el impulso para la utilización de esa zona como la nueva ágora puede coincidir con la época de Solón, puesto que ya a principios del siglo VI una parte al menos de la misma había pasado de manos privadas a públicas;[134] de cualquier modo, lo cierto es que apenas nada queda en la misma que corresponda a su época, ya que el gran auge del ágora correspondería a la época de Pisístrato y de sus hijos,[135] grandes constructores como muchos otros tiranos arcaicos,[136] pero su posible inauguración durante el mandato del legislador o, como consecuencia directa de su política, sugeriría también la creación de un nuevo marco físico en el que tendrían lugar tanto las reuniones de la asamblea cuanto la exhibición de una copia de sus leyes y quizá un proyecto (que se iría desarrollando durante los decenios posteriores) de trasladar allí la sede de las distintas magistraturas y órganos de gobierno de la *polis*.[137]

4.4.1.3. Las magistraturas

Aristóteles (*Ath. Pol.*, 7, 3) menciona las magistraturas a que podían optar los diferentes grupos, aunque no dice, exactamente, cuál corresponde a cada uno; no obstante, por informaciones también del mismo autor (*Ath. Pol.*, 47, 1) sabemos que los tesoreros de Atenea sólo podían ser pentacosiomedimnos; los nueve arcontes eran elegidos de entre éstos y los *hippeis*.[138] Los poletas, los once y los colacretas, encargados de las subastas de los bienes confiscados, de la supervisión de la cárcel y, tal vez de recaudar los impuestos, respectivamente, posiblemente se repartiesen entre los *hippeis* y los zeugitas, aunque quizá la última de las magistraturas, tal vez la menos prestigiosa, correspondiese en exclusiva a los zeugitas.

Sin duda ninguna, la principal magistratura era el arcontado, término que engloba a nueve cargos de contenido y función diferente, y cuya unificación y relativa uniformización correspondería también a Solón (Arist., *Ath. Pol.*, 3, 5). Estos magistrados eran el *basileus* o rey, cargo que procede, claramente, de la conversión en magistratura de la antigua realeza heredada de los Siglos Obscuros; el polemarco, o jefe del ejército, el arconte propiamente dicho, también llamado arconte epónimo porque era el que daba su nombre al año y los seis tesmotetas, encargados básicamente de funciones recopilatorias y judiciales, así como de fijar el derecho.[139] Hasta la época de Solón, que trasladó a todos los arcontes a la sede de los tesmotetas, o *Thesmotheteion*, cada arconte tenía su propia sede; Aristóteles no indica el porqué de dicho traslado, pero quizá se trate de un paso decisivo hacia la colegialidad de la magistratura, posiblemente inexistente antes de este momento.[140]

El arconte *basileus* parece haber tenido como función básica el desempeño de funciones de carácter religioso y ritual de gran antigüedad en la *polis* y el punto culminante de su mandato venía marcado por la celebración del matrimonio sagrado o *hieros gamos* entre el dios Dioniso y la mujer del rey o *basilinna*, durante las fiestas Antesterias. Posiblemente el propio arconte *basileus*, caracterizado como el dios, se uniese con su esposa en el punto culminante de esas fiestas, en el Bucolio, cerca del Pritaneo, donde había tenido su sede dicho arconte antes del traslado propiciado por Solón.[141]

De todos los arcontes, por consiguiente, el más importante era el arconte epónimo, cuyas atribuciones debían de ser, básicamente políticas, judiciales y jurisdiccionales, teniendo capacidad de dictar sentencias por sí mismo y con plenos poderes ejecutivos (Arist. *Ath. Pol.*, 3, 5). Posiblemente debido a ese poder extraordinario de que disponía el arconte y que habría dado lugar en los años anteriores a importantes problemas dentro de la lucha política en el seno de la sociedad ateniense, Solón intentase limitarlo «reuniendo» a todos los arcontes en una misma sede. En los conflictos que seguirán al arcontado de Solón y que desembocarán en la instalación de la tiranía en Atenas por obra de Pisístrato, la lucha por el arcontado se convertirá en uno de los principales caballos de batalla entre los distintos grupos enfrentados, sur-

giendo en alguna ocasión auténticos repartos de cuotas de poder entre esos grupos. Ello sugiere que posiblemente Solón tuvo cierto éxito al intentar convertir al arcontado en una magistratura atractiva a pesar de que la colegialidad introducía ciertas limitaciones al ejercicio omnímodo del poder pero otorgaba, en contrapartida, a los nueve seleccionados cada año, importantes honores y privilegios en el futuro, al pasar a formar parte automáticamente del Areópago.[142]

No conocemos con detalle las funciones concretas de los arcontes en época de Solón y es relativamente arriesgado utilizar las informaciones que poseemos para otros periodos históricos posteriores, cuando estas funciones, así como los mecanismos de selección y su peso dentro de la estructura de la *polis* fueron variando considerablemente.[143] Según parece, también intervino Solón en los mecanismos de selección de los magistrados, puesto que habría introducido lo que podríamos traducir como «sorteo de entre los previamente elegidos» (*klerosis ek prokriton*). Como explica Aristóteles, el procedimiento consistía en que cada tribu elegía a diez aspirantes para los diferentes arcontados, procediéndose acto seguido a realizar un sorteo entre todos ellos para determinar quiénes iban a desempeñar las diferentes magistraturas (Arist., *Ath. Pol.*, 8, 1); sin embargo, algunos autores han rechazado por anacrónico este sistema (que se introduciría en Atenas en el 487/6 a.C.) y sugieren que era la *ekklesia* la que elegía directamente a los arcontes.[144] En cualquier caso, y como ha mostrado Develin[145] el relato de Aristóteles es bastante coherente y el sistema, que combinaba la elección con el sorteo, privaría al Areópago de la capacidad que había tenido previamente de asignar a cada electo a un arcontado determinado; además, el sorteo no es necesariamente un procedimiento democrático como sugieren quienes rechazan su existencia para la época de Solón siempre, naturalmente, que el mismo tenga lugar entre individuos previamente seleccionados de entre los grupos adecuados.

Es difícil apreciar con detalle, a falta de informaciones más precisas, cuáles fueron los resultados directos e indirectos de esta distribución censitaria de Solón. Ante todo, no obstante, hemos de decir que las huellas que la misma dejó en la estructura política ateniense fueron sumamente duraderas ya que, aunque con el paso del tiempo la evolución política ateniense introdujo cambios, algunos de ellos radicales, en dicha estructura, la pertenencia a una u otra clase seguía plenamente en vigor todavía en tiempos de Aristóteles puesto que este autor certifica que todavía en sus tiempos la elección de los Tesoreros de Atenea se seguía realizando como en la época de Solón, de entre los pentacosiomedimnos (Arist., *Ath. Pol.*, 8, 1; 47, 1) lo que indica que aún en el siglo IV los ciudadanos seguían sabiendo a cuál de los grupos censitarios pertenecían, siguiesen teniendo éstos más o menos relevancia en la vida política de la *polis* democrática del momento e, incluso, si creemos a Aristóteles, independientemente del propio nivel económico del nombrado para el cargo.

También parece fuera de dudas que los diferentes individuos podían pro-

mocionar de clase censitaria si sus condiciones económicas mejoraban; el propio Aristóteles menciona la existencia de una estatua acompañada de una inscripción de un individuo que de la clase de los *thetes* pasó a la de los *hippeis* (Arist., *Ath. Pol.*, 7, 4)[146] y se conoce una inscripción fragmentaria en la que un individuo hace una ofrenda a Atenea (Palas Tritogenia) por haber pasado a la clase de los zeugitas seguramente desde los *thetes* (*DAA*, 372). A pesar de que esta segunda inscripción es de la primera mitad del siglo v y, posiblemente, también la que menciona Aristóteles, no podemos descartar que la promoción estuviese ya contemplada en la normativa soloniana. De ser esto así, la reforma tenía también un profundo calado ya que podía poner fin, aunque quizá no de modo inmediato, a las inquietudes de aquellos individuos que, hasta entonces, habían visto cómo las puertas del ascenso social, que no económico, les habían sido cerradas.

Aunque tampoco tenemos datos directos para Atenas en este momento, la introducción de un nuevo criterio para el ascenso social y la plena participación política, independiente ya del nacimiento podía abrir igualmente las puertas para la búsqueda de nuevas alianzas dentro del cuerpo ciudadano. En efecto, no siendo ya el nacimiento el criterio esencial para participar en política se tendería a establecer alianzas, seguramente a partir de matrimonios, entre miembros de la aristocracia eupátrida, quizá no siempre todo lo solventes económicamente que su situación requería, con aquellos otros elementos sociales, no eupátridas, pero con patrimonio suficiente como para aspirar a la participación política.[147] Ello llevaría al establecimiento de una nueva comunidad de intereses entre todos aquellos que, merced a la reforma soloniana, eran susceptibles de participar en las más altas magistraturas de la *polis* y, tras su periodo de mandato, continuar con un papel dirigente mediante su integración en el Areópago.

No es improbable que estas eventuales alianzas se pudiesen ver favorecidas por la merma económica que la sisactía y la emancipación de los hectémoros pudieron provocar en algunos de los eupátridas que más se habían beneficiado del sistema. Es cierto, como decía antes, que no hay demasiados indicios directos de que esto esté sucediendo en Atenas pero tenemos testimonios de algo bastante semejante en la vecina Mégara por esos mismos años, cuando el poeta Teognis, desde una perspectiva muy marcadamente aristocrática,[148] se queja amargamente de cómo las nobles familias de Mégara acaban emparentando con gentes de nivel inferior atendiendo básicamente al dinero. Veamos uno de estos pasajes:

> Buscamos, oh Cirno, carneros, asnos y caballos de buena raza, y todo el mundo quiere que se apareen con hembras de pura sangre; en cambio, a un hombre noble (*esthlos*) no le importa casarse con una villana, hija de un villano (*kakos*), con tal de que le lleve muchas riquezas; ni una mujer se niega a ser la esposa de un hombre vil con tal que sea rico, sino que prefiere el acaudalado al hombre de bien. En efecto, los hombres son adoradores de la riqueza; el noble se casa con la hija del villano y el villano con la del noble: el

dinero ha confundido las clases. Por ello no te extrañes, oh Polípaides, de que decaiga la raza de nuestros ciudadanos: pues lo bueno se mezcla con lo malo (Teognis, vv. 183-192).[149]

Por supuesto, no podemos establecer una relación estricta entre la situación que denuncia Teognis en Mégara y lo que ocurre en Atenas; sin embargo, pocas dudas quedan de que la superación del marco político pre-soloniano y la introducción de un componente económico para marcar la participación política debieron de producir un fenómeno semejante también en Atenas. Del mismo modo que en Mégara los matrimonios mixtos son vistos por Teognis como la ruina de la aristocracia,[150] en Atenas la decadencia del sistema eupátrida, impulsada por las medidas de Solón, debió de verse fomentada por el desarrollo de prácticas similares que permitían acceder a gentes nuevas, no nobles o de una nobleza secundaria, al grupo de los eupátridas que, a su vez, podían ver reforzada su posición económica y, por ende, el mantenimiento de sus privilegios políticos, merced a la solvencia económica aportada por aquéllos de origen no noble con quienes emparentaban.

Sin embargo, estas alianzas, a veces ciertamente forzadas, tampoco resolvieron todos los problemas; aunque no es éste el lugar de hablar con detalle del desarrollo ulterior del conflicto político y social en la Atenas posterior a Solón, sí avanzaré que unos doce o catorce años después del arcontado de Solón y tras un breve paréntesis cuasi-tiránico, se decidió elegir a diez en lugar de a nueve arcontes, y de acuerdo con un reparto por cuotas entre los principales elementos enfrentados; según Aristóteles, se procedió, pues, a nombrar a cinco arcontes que procedían de los eupátridas, tres de los habitantes del campo (*agroikoi*) y dos de entre los artesanos (*demiourgoi*) (Arist., *Ath. Pol.* 13, 2).[151] Como todos ellos tenían que ser forzosamente pentacosiomedimnos o *hippeis*, sus nombres reflejan de algún modo la procedencia de los nuevos individuos que quedaron integrados en esa clase así como los acuerdos, siquiera temporales, a que podían llegar para repartirse el poder del Estado; igualmente, el episodio muestra la presión eupátrida para conservar sus antiguos privilegios y la oposición que a ello ofrecen los que se habían beneficiado de las reformas solonianas.[152] Como es sabido, buena parte de ese conflicto político se solucionará parcialmente durante la tiranía de Pisístrato, época en la que los mecanismos de integración de las diferentes facciones e intereses del Ática también se intentarán resolver ocasionalmente mediante matrimonios mixtos (Arist., *Ath. Pol.*, 14, 1).

En conclusión, mediante la división de la población en clases censitarias y el establecimiento de la participación en el gobierno de la *polis* atendiendo básicamente a ese criterio, Solón da un paso importante en el tránsito de viejos modelos aristocráticos, ya ampliamente cuestionados y superados en otras *poleis* griegas, como en Corinto, para introducir un esquema que podría definirse como oligárquico en el sentido de que si bien seguirán siendo unos pocos (*oligoi*) en quienes recaiga el control del Estado ya no será el nacimiento y la superioridad innata que ello provoca el criterio esencial; igual-

mente, el sistema pasa también de ser una aristocracia o gobierno de los (a sí mismos proclamados como) mejores para convertirse en una plutocracia, en la que será la riqueza (*ploutos*) el criterio decisivo.

Para evitar los peligros que un gobierno de los más ricos podría traer consigo, Solón utilizará, además de su propio ejemplo y de las enseñanzas morales expuestas en sus poemas, la legislación que pondrá en marcha, junto con otras medidas que promulgará dentro de su visión de la sociedad como contraposición de equilibrios diversos; a algunas de ellas ya he aludido, mientras que a otras me referiré más adelante (fomento de la inmigración, institucionalización de la asamblea del pueblo y de los tribunales, etc.).

4.4.2. *El Areópago*

A pesar de que Plutarco asegura que fue Solón quien instituyó el Consejo del Areópago (Plut., *Sol.*, 19, 1), el mismo autor da cuenta de informaciones alternativas que sugerirían que ese órgano ya existía antes de su época; el propio relato de Aristóteles parece reforzar esta idea (*Ath. Pol.*, 3, 6).

La mayor parte de los estudiosos está de acuerdo en que el Areópago, posiblemente heredero del antiguo consejo nobiliario que en épocas remotas gobernaba y creaba y conservaba el derecho junto al rey,[153] existía en Atenas desde tiempo inmemorial y aunque algunos autores sugieren que sus funciones serían básicamente judiciales, centradas sobre todo en casos de homicidio,[154] da la impresión de que ya tenía algún tipo de poder político. En mi opinión, una de las principales novedades que introduciría Solón con relación al Areópago sería la de redefinir precisamente esas atribuciones de carácter político; ahí radicaría la existencia de la discrepancia que hemos mencionado antes acerca de quién instituyó este consejo.

Sin duda, en la tarea de reconvertir un viejo órgano de origen inmemorial, con funciones judiciales (homicidio) y algunas tareas políticas en una nueva institución que, sin abandonar esas tareas judiciales específicas, asumiese un nuevo papel en la nueva estructura política que Solón estaba construyendo, éste tuvo, ante todo, que intervenir decididamente en los mecanismos de acceso al mismo.[155] En el Areópago pre-soloniano, compuesto según algunas fuentes por 51 individuos (Filocoro, *FGH* 328 F 20), la cooptación habría sido el sistema elegido para reclutar nuevos miembros (Arist., *Ath. Pol.*, 3, 6) y caben pocas dudas de que los círculos eupátridas eran quienes se hallaban únicamente representados en este órgano. La innovación de Solón tendrá amplias consecuencias, puesto que, como asegura Plutarco, el único requisito que a partir de su reforma tendrá valor será el haber desempeñado el arcontado (Plut., *Sol.*, 19, 1); como el acceso a las magistraturas superiores estaba reservado a los individuos englobados en los nuevos grupos censitarios, pentacosiomedimnos y tal vez *hippeis*, cuyos miembros no siempre coincidirían con los integrantes de la vieja aristocracia gentilicia, de lo que trataba la medida soloniana era, precisamente, de abrir a los nuevos círculos

dirigentes una institución que había sido hasta entonces uno de los reductos de la aristocracia eupátrida.[156]

Las funciones del Areópago reformado por Solón son mencionadas por Aristóteles (*Ath. Pol.*, 8, 4) y, más sucintamente, por Plutarco (Sol., 19, 1-2) y se resumen, básicamente, en la supervisión y defensa de las leyes y en la vigilancia de todo lo que ocurriese en la *polis*.[157] Esto le convertía en un órgano importante, y aunque el contenido preciso de las atribuciones que le asignan las fuentes no deje de ser objeto de debate,[158] da la impresión de que el Areópago sirvió como uno de los órganos constitucionales que supervisaban los comportamientos de los ciudadanos a fin de evitar los conflictos derivados de la confrontación política y, sobre todo, que entendía de cualquier subversión o intento de realizar acciones ilegales tanto por parte de los magistrados como del pueblo reunido en asamblea;[159] en este sentido, es razonable aceptar como genuina la concesión por parte de Solón al Areópago de entender de las denuncias de *eisangelia* o acusaciones de subvertir el orden vigente mediante conspiraciones, seguramente tendentes a imponer un régimen tiránico (Arist., *Ath. Pol.*, 8, 4).[160] Es sugerente, además, la opinión de Wallace, en el sentido de que posiblemente Solón se inspirase, en su reforma de este órgano, en la Gerusía espartana.[161]

De cualquier modo, y a pesar de las imprecisiones que permanecen acerca de los poderes del Areópago soloniano e, incluso, más allá del debate de si el mismo ganó o perdió poder tras la reforma,[162] puede verse a este órgano como un elemento capital en el esquema reformista de Solón, haciendo en cierto modo buena la imagen que transmite Plutarco (*Sol.*, 19, 2) de que tanto el Areópago como la Boulé de los 400 podían interpretarse como las dos anclas que sujetaban y reforzaban al Estado;[163] ello, independientemente de que pueda tratarse de un anacronismo, mostraría en todo caso que en el esquema soloniano los dos órganos colectivos principales de la *polis* personificaban las nuevas dinámicas en que se estaba introduciendo Atenas y, en todo caso, que se estaban dando pasos hacia una cada vez más clara delimitación de funciones y competencias dentro de la estructura política ateniense,[164] como correspondía a una ciudad que acababa de modificar las condiciones de participación en la ciudadanía y en la vida pública.

4.4.3. *La Boulé de los 400 y la Asamblea popular* (ekklesia)

Si la actividad soloniana introduce importantes novedades en la función del Areópago y lo convierte en un órgano de vigilancia y supervisión, con evidentes poderes para reprimir comportamientos considerados problemáticos o peligrosos, la función decisoria quedará encomendada a la Asamblea popular (*ekklesia*), convenientemente moderada por un Consejo con funciones probuléuticas; no parece probable que la Asamblea pudiese discutir las propuestas que se le presentaban y su funcionamiento en estos momentos se asemejaría al de la Asamblea espartana, que escuchaba y aprobaba sin dis-

cusión o, como mucho, tendría una capacidad limitada para debatir las propuestas presentadas por la Boulé.[165] La participación en la Asamblea parece haber estado abierta a todos los ciudadanos, incluyendo los *thetes* (Arist., *Ath. Pol.*, 7,2) que tenían en ella, y tal vez en los tribunales, la única posibilidad de participación real en el poder.[166] La existencia de una Asamblea de todos los ciudadanos en Atenas, como en otras *poleis* griegas contemporáneas, parece fuera de duda, independientemente de cuáles fuesen sus funciones y sus competencias reales, así como la periodicidad de sus reuniones; la propia *Constitución de los Atenienses* (*Ath. Pol.*, 4, 3) alude a su existencia antes de la época de Solón. Posiblemente la principal innovación que se introduce en este momento deriva de la inclusión en la ciudadanía ateniense tanto de los antiguos hectémoros emancipados como del resto de los individuos que cumpliesen los requisitos mínimos aunque no tuviesen capacidad hoplítica. Desconocemos cuáles eran estos requisitos mínimos en época de Solón, aunque seguramente el haber nacido libre, de padre ciudadano y, naturalmente, haber quedado englobado en los *tele* o distribución censitaria eran suficientes para ser considerado ciudadano[167] y, por consiguiente, participar, según el nivel de renta en el gobierno de la *polis*. Igualmente, es probable que Solón definiese explícitamente sus atribuciones, fuesen o no muy diferentes de las que previamente poseía.[168]

Por lo que se refiere a la Boulé, y a pesar de que tanto Aristóteles (*Ath. Pol.*, 8, 4) como Plutarco (*Sol.*, 19, 1) aseguran que fue Solón quien introdujo este nuevo consejo (el segundo consejo, como lo denomina Plutarco), los debates en torno a la realidad del mismo se han sucedido a lo largo del tiempo, negándose en ocasiones la existencia real de esta Boulé soloniana y considerándose que se trataba de una invención posterior modelada sobre la Boulé de los Quinientos que instituirá, ya a fines del siglo VI, Clístenes.[169] Otro argumento, que tiene cierto peso, se refiere al hecho de que los oligarcas atenienses que asumen el poder en el año 411 a.C. después de quebrantar la legalidad vigente, instauran como órgano principal de gobierno un Consejo de los Cuatrocientos (Tuc., VIII, 67), cuyas reminiscencias con la institución homónima atribuida a Solón son evidentes (*Ath. Pol.*, 31, 1);[170] a partir de ahí, piensan quienes rechazan la realidad soloniana de esta Boulé, habría surgido la idea de que Solón habría establecido ese consejo.[171] Por fin, está el *argumentum e silentio* puesto que, ciertamente, no hay ninguna referencia en nuestras fuentes al funcionamiento de este órgano antes de la creación de la Boulé de los Quinientos por Clístenes,[172] si bien puede que en el desarrollo de instituciones parecidas en otras *poleis* sea posible ver una influencia de la reforma soloniana.[173] En todo caso, y aunque también plantea problemas, hay referencias a una disposición soloniana que obligaría a que el primer día tras la celebración de los Misterios Eleusinos, la Boulé se reuniese, en vez de en su lugar habitual (el ágora) en el Eleusinio de Atenas (Andócides, *De myst.*, 111);[174] habida cuenta de la importante relación que tuvo Solón con los rituales de Eleusis, esta noticia quizá pueda aportar alguna luz adicional acerca de la realidad de la Boulé soloniana.

De cualquier modo, y si se acepta que la Asamblea reformada instituida por Solón contaría, como sabemos que ocurre en la Asamblea de la Atenas democrática, con una mayoría de individuos pertenecientes a los grupos económicamente inferiores, básicamente *thetes*,[175] es difícil concebir que se le confiase a este organismo la dirección de la vida política de una ciudad en la que hasta entonces había monopolizado el poder la aristocracia eupátrida; era necesario establecer un órgano que delimitase sus poderes, es decir, que tuviese lo que los griegos llamaban funciones probuleúticas,[176] esto es, que discutiese con anticipación todos los asuntos que habían de someterse a su aprobación por parte de la *ekklesia* y que impidiese la discusión de cualquier asunto que no hubiese sido incluido en la agenda preparada por la Boulé; de esta manera se encauzaba adecuadamente al pueblo,[177] evitando tanto situaciones revolucionarias cuanto, sobre todo, que la vida política se convirtiese en una pugna estéril entre los diferentes órganos del Estado, cuya supervisión correspondía en último término al Areópago, pero cuya influencia excesiva también se vería, en parte, contrarrestada por la propia Boulé.[178] Es difícil saber si, realmente, esta Boulé fue una creación totalmente *ex novo* o si, por el contrario, Solón aprovecha alguna institución semejante existente con anterioridad como pudiera ser el obscuro consejo de 401 miembros que Aristóteles (*Ath. Pol.*, 4, 3) atribuye a la época de Dracón. Este consejo draconiano elegía a sus miembros por sorteo.

La Boulé soloniana constaba de cuatrocientos miembros elegidos a razón de cien de entre cada una de las cuatro tribus (*phylai*) en las que los griegos de estirpe jonia se dividían (Argadeos, Geleontes, Egicoreos y Hopletes) (Plut., *Sol.*, 23, 5), y posiblemente mayores de treinta años.[179]

Seguramente a medio camino entre las agrupaciones gentilicias y los distritos territoriales, cada una de esas tribus se subdividía a su vez en tres trities y doce naucrarías (*Ath. Pol.*, 8, 2), igualmente preexistentes a Solón y que habían sido las primeras articulaciones políticas del territorio ático en los momentos de la formación de la *polis*. Probablemente estas últimas tenían competencias de carácter fiscal y administrativo además de religiosas; al frente de cada naucraría había un náucraro, y quizá por encima de ellos un «prítano» (Hdt. V, 71);[180] por su parte, al frente de cada tribu había un «rey» o «jefe» de la tribu (*phylobasileus*).[181] Cada una de estas tribus, por lo tanto, nombraría, seguramente por sorteo, a cien individuos de entre sus miembros para que formasen parte del Consejo de los Cuatrocientos. Es problemático saber si en esta Boulé se incluía también a los *thetes*, aunque la ausencia de referencias explícitas en nuestras fuentes al desempeño de más funciones que participar en los tribunales y en la asamblea, sugeriría que no formaban parte de ella;[182] por otro lado, apenas conocemos nada del funcionamiento interno de esa Boulé, pero es probable que no mostrase la complejidad de la posterior Boulé de los 500 que crearía, a fines del siglo VI, Clístenes.[183]

Por consiguiente, y recapitulando, creo que debemos aceptar la realidad de la creación de esa Boulé por parte de Solón, indispensable si aceptamos también la apertura de la Asamblea a aquellos grupos sociales, especialmen-

te los *thetes* que quizá no habían estado presentes con anterioridad; en esa idea de la Eunomía soloniana, saldada con todo un complejo juego de equilibrios, el dotar de poder al pueblo, pero dentro de los límites que el reformador considera aceptables, no puede tener otra traducción práctica que la institución de un órgano como la Boulé encargado, precisamente, de marcar esos límites. Pero, al tiempo, y aunque sin duda un órgano probuleútico podía coartar las actividades de la Asamblea, su propia existencia garantizaría un nuevo poder y un mayor peso a la reunión de los ciudadanos[184] siquiera porque ello conducía a una institucionalización definitiva de la asamblea de todos ellos, quizá al margen de los deseos y propósitos de aquéllos a quienes no interesaba que la misma se consolidase.[185]

4.4.4. *Los tribunales de justicia*

Las fuentes antiguas son unánimes al atribuirle a Solón la apertura de los tribunales de justicia (*dikasteria*) al *demos* (Arist., *Ath. Pol.*, 7, 3; Plut., *Sol.*, 18, 2). El problema radica aquí en definir qué parte del *demos* tiene, efectivamente, acceso a este órgano y, por otro lado, en delimitar sus atribuciones en el esquema soloniano. En ambos casos el peso de los tribunales populares en la Atenas democrática de los siglos V y IV, donde se han convertido en uno de los órganos más importantes y relevantes de todo el sistema político,[186] hace que la visión que tenemos de los tribunales instaurados por Solón haya estado en ocasiones extraordinariamente desenfocada.

La remodelación del cuerpo ciudadano que es favorecida por la sisactía obliga a un nuevo reparto de las cargas políticas y aunque las magistraturas tradicionales quedarán fuera del alcance de los nuevos grupos rehabilitados tras su primera reforma, Solón se vio en la obligación (siquiera moral) de dar contenido político al nuevo cuerpo ciudadano que había contribuido a diseñar. El esquema adoptado de agrupar a los ciudadanos según sus ingresos y rentas establecía claramente los límites que cada grupo no debía sobrepasar; las decisiones políticas quedaban reservadas a los individuos económicamente más importantes y aunque la asamblea de ciudadanos era (o seguía siendo) el órgano último de decisión, al menos desde el punto de vista teórico, la instauración del Consejo de los Cuatrocientos permitía encauzarla por el camino que los más ricos de los ciudadanos quisiesen. En este estado de cosas, Solón trató de hallar un mecanismo que introdujese un cierto equilibrio sobre esa situación, creada y querida por él, que otorgaba el poder efectivo sólo a un grupo selecto de ciudadanos; ese mecanismo era el tribunal de justicia, que posiblemente recibió el nombre de Heliea.[187]

El propio nombre, quizá derivado del lugar en que se reunía, parece sugerir que el tribunal se entendía como manifestación de la propia asamblea popular;[188] en efecto, en algunas ciudades griegas, especialmente en las dorias, este término es el nombre que reciben las asambleas populares[189] y es probable que en Atenas haya pervivido esta denominación, que acabaría

aplicándose al principal de los tribunales, entendido por consiguiente como una parte especializada de esa asamblea o como una emanación de la misma.[190]

Da la impresión de que la principal atribución del tribunal popular en la época de Solón (si no la única) parece haber sido la resolución de apelaciones (*ephesis*) contra las decisiones de los magistrados, como medio de evitar los abusos en los que, posiblemente, hubiesen incurrido antes de la reforma soloniana;[191] es problemático saber, sin embargo, si ya en época de Solón tenía competencias sobre la rendición de cuentas de los magistrados (*euthynai*), aunque parece más probable que esta atribución estuviese reservada al Areópago y sólo en el siglo v pasase a los tribunales;[192] igualmente, otros autores atribuyen a los tribunales la interpretación de los pasajes obscuros de las leyes que ulteriormente promulgaría Solón.[193] Con el paso del tiempo sus atribuciones crecerían hasta convertirse, como veíamos anteriormente, en uno de los órganos principales del sistema democrático ateniense de época clásica y es, precisamente, por ello por lo que los autores posteriores consideraron esta medida como la más democrática de las establecidas por Solón (Arist., *Ath. Pol.*, 9, 1);[194] de cualquier modo, podemos estar seguros de que ésa no fue la intención de Solón como el propio Aristóteles muestra en la Política (1274 a 1-22).[195]

Es también objeto de debate saber si los *thetes* formaban o podían formar parte de los tribunales; el testimonio de Aristóteles (*Ath. Pol.*, 7, 3) asegura taxativamente que sí lo hacían; a pesar de ello, los autores modernos han dividido sus opiniones a favor o en contra de tal posibilidad. Una solución intermedia podría ser la que propuso De Sanctis, quien sugirió que aunque quizá no estuviesen formalmente excluidos, lo cierto sería que, hasta que en época de Pericles se instituyese la remuneración por participar en los tribunales, aquéllos que tuviesen menos recursos económicos y dependiesen de jornales para sobrevivir, difícilmente podrían formar parte de ese órgano.[196] Si es cierto, como asegura también Aristóteles (*Pol.*, 1274 a 4-5), que sus miembros eran elegidos por sorteo ya en época de Solón tendríamos una medida que, evidentemente contentaría a quienes más temor podían sentir del poder de los magistrados pero, al tiempo, y puesto que los cargos eran gratuitos, se mantendría a los más desfavorecidos fuera de los mecanismos de control.

Desde mi punto de vista, resulta difícil aceptar que se promulgase una medida en la que el engaño fuese tan patente, lo que nos lleva a pensar que, o bien los *thetes* quedaron excluidos desde el principio o bien que, a pesar del carácter no remunerado de esa función, los *thetes* pudieron participar ocasionalmente en la misma; sea como fuere, apenas disponemos de datos adicionales en uno u en otro sentido.

La introducción de los tribunales de justicia, *dikasteria* o Heliea, manifestación del poder del *demos*, políticamente organizado a través de la asamblea, estaba destinada a tener un futuro esplendoroso en el ulterior sistema democrático ateniense. En los albores del siglo VI era, simplemente, un me-

dio de otorgar una cuota de poder, ciertamente pequeña pero en todo caso real, a aquellos individuos que, promovidos o restaurados en su condición de ciudadanos, quedaban al margen de los principales órganos de decisión de la *polis*. Como su función principal parece haber sido la de resolver las apelaciones contra las decisiones de los magistrados, esta circunstancia establecería, al menos en la intención del legislador, un cierto equilibrio. Por fin, y aunque siga debatiéndose si los *thetes* podían o no participar en los tribunales, en mi opinión lo que realmente le interesaba a Solón no era tanto la participación de este grupo sino, sobre todo, la de quienes eran realmente importantes dentro del *demos*, es decir, los zeugitas, que eran quienes constituían tanto la espina dorsal de la economía agrícola ática como el núcleo del ejército hoplítico ateniense y cuyos derechos había pretendido restaurar el arconte reformador.

4.4.5. *Pesos y medidas; la cuestión de la moneda*

Dentro del conjunto de reformas atribuidas a Solón, la cuestión de las disposiciones relativas a los pesos y medidas y su relación con la moneda arcaica de Atenas ha sido una de las más debatidas. Plutarco conecta estas reformas con la abolición de las deudas y, basándose en el atidógrafo del siglo IV Androción, sugiere que el objetivo de las mismas fue beneficiar a los pobres (Plut., *Sol.*, 15, 3-4); Aristóteles (*Ath. Pol.*, 10) lo desvincula de la abolición de las deudas y no indica su fuente de información, pero buena parte de la historiografía considera que la misma es también Androción, el informador de Plutarco y algunos autores han llegado, incluso, a sugerir que todo el pasaje no es más que una invención del siglo IV a.C.[197] mientras que otros se conforman con criticar a ambas fuentes por su ausencia de auténtica crítica de las contradictorias informaciones con que se encontraron.[198]

Uno de los factores que durante bastante tiempo ha contribuido a obscurecer el problema es la referencia que tanto Aristóteles como Plutarco hacen a que, junto con la reforma de los pesos y medidas, también se produjo una reforma de la moneda;[199] sin embargo, hoy día se sabe con certeza que las primeras monedas de Atenas (las llamadas *Wappenmünzen*) empezaron a circular bastante tiempo después de la época de Solón, hacia mediados del siglo VI a.C. posiblemente en tiempos de Pisístrato,[200] lo que hace que viejas interpretaciones en las que se atribuía a Atenas una economía monetaria en estos años dejen de tener sentido por anacrónicas.[201] Ya en apartados anteriores hemos alertado sobre los peligros de interpretar muchas de las medidas de Solón en clave monetaria y, en este caso, tal alerta es mucho más pertinente; posiblemente la confusión ha venido por la utilización de los mismos términos (dracma, mina) tanto para pesos como para moneda.[202]

Si bien, por lo tanto, la reforma monetaria soloniana hay que rechazarla, básicamente porque en su época eran contadísimas las *poleis* que habían iniciado sus acuñaciones, y la propia Atenas no lo haría hasta bastante tiempo

después, nos queda únicamente la cuestión de la reforma de los pesos y medidas, de la que no hay motivos sólidos para dudar,[203] aunque posiblemente no tuviese que ver directamente con la sisactía.[204] Combinando el testimonio de Aristóteles y de Plutarco resulta que la reforma consistió en pasar de una mina de 70 dracmas, no de 73 como (¿por error?[205]) dice Plutarco, a otra de cien dracmas; se señala, asimismo, que la mina antigua, la de 70 dracmas, correspondía a la que había diseñado Fidón de Argos y Egina y que era más pequeña, al menos, que la que se empleaba en el siglo IV.[206] También se ha aceptado en líneas generales que con esta reforma Solón sacaba a Atenas de la órbita económica egineta para aproximarla a la eubea.[207]

Los motivos del cambio de patrón ponderal son difíciles de conocer con detalle pero fueron seguramente beneficiosos para los diversos intereses de los ciudadanos atenienses;[208] no podemos perder de vista que con estas medidas Atenas se aproximaba al modelo ponderal utilizado en el Mediterráneo oriental, y posiblemente en ello hubiese intereses comerciales,[209] aun cuando tampoco podemos olvidar que el propio Solón, en uno de sus poemas, insiste en la relación de primacía que Atenas buscaría mantener con el mundo jonio, tanto de Anatolia como de las islas, en cuanto que pretendida metrópolis del mismo (frag. 4 D); quizá también en esta línea Atenas intente participar en el gran comercio mediterráneo, centrado básicamente en la plata,[210] y en manos de las ciudades de la Grecia del Este (pero también de Egina), como muestra la participación de las mismas en el emporio de Náucratis en Egipto (Hdt., II, 178-179), uno de los principales demandantes de plata en estos momentos del inicio del siglo VI; por supuesto, tampoco podemos perder de vista el comercio del cereal, que posiblemente estuviese en buena medida en manos de jonios, básicamente milesios.[211] Otros autores sugieren, por fin, que el aligeramiento del patrón ponderal tendría que ver con la reforma censitaria, tratando Solón con él de integrar en la ciudadanía activa a un mayor número de individuos.[212]

Sea como fuere, el establecimiento de equivalencias entre los sistemas ponderales en uso (básicamente el egineta y el euboico-ático),[213] independientemente del cambio de alineación de Atenas que supondría la modificación introducida por Solón sugiere, como ya vio Will, que Atenas se hallaba «ante problemas nuevos planteados por la intensificación y la diferenciación de los intercambios regionales» a los que Solón intenta dar respuesta;[214] algunos autores llegan, incluso, a sugerir que, más que introducir un sistema nuevo, Solón se limitaría a legislar sobre el empleo de los patrones ya en uso, siendo la leyenda posterior la que ampliaría la obra de Solón más allá de lo que realmente hizo.[215]

La historiografía sobre esta medida atribuida a Solón es, como mencionaba anteriormente, sumamente abundante y en ella los diferentes autores han hecho gala de prodigiosos intentos de interpretar los escasos y contradictorios datos aportados por nuestras dos fuentes principales; todo ello, sin mencionar los malabarismos desplegados para hacer coincidir los testimonios materiales de monedas atenienses con los datos procedentes de los re-

latos de las fuentes, condenados al fracaso desde el momento en que se demostró que cuando Solón accedió al arcontado aún faltaban cerca de 50 años para que se acuñasen las primeras monedas de Atenas. Del mismo modo, también han sido muchos y muy variados los esfuerzos para interpretar su (presunta) reforma de los pesos y medidas. En mi opinión, y por lo que respecta a esta última, creo, como ya he dicho, que no hay motivos suficientes para dudar de que Solón tomase alguna disposición con respecto a esta cuestión; asunto distinto es saber con exactitud en qué consistió tal disposición y su sentido. Posiblemente, y en línea con algunas de las propuestas avanzadas en párrafos anteriores, yo sería proclive a pensar que, al menos, Solón estableció una paridad entre la dracma egineta (o fidoniana) y la nueva dracma ateniense (o euboica) tras un posible abandono del primero de los patrones en beneficio del segundo.

Entre los motivos principales yo me inclinaría a relacionar ese cambio con una modificación de la orientación no sólo comercial sino, diríamos, geoestratégica, de Atenas. Es posible que el gobierno eupátrida hubiese mantenido a Atenas en la órbita del mundo de la Grecia central y del Peloponeso, donde seguramente la aristocracia ática hallaba buenos puntos de referencia; Solón, como ya hemos mencionado, muestra en sus poemas ya una nueva vinculación al pujante mundo de la Grecia del Este, al que la Atenas aristocrática parece haber vuelto la espalda durante buena parte del siglo VII. Ese mundo, también gobernado por rígidos regímenes aristocráticos, mostraba sin embargo una mayor apertura a nuevas formas económicas en las que la agricultura encuentra un interesante complemento en el comercio patrocinado y auspiciado por las *poleis* y por los santuarios. Solón conoce ese mundo y, como veremos en su momento, tras su labor política y legislativa emprende nuevos viajes a algunos de esos lugares. Una modificación de los patrones ponderales (y pienso sobre todo en los de la plata)[216] pudo servir, pues, para abrir una nueva dirección a aquellos atenienses emprendedores que, a imitación de los aristócratas de la Grecia del Este, podían encontrar en la práctica del comercio un nuevo mecanismo de enriquecimiento que les permitiera, merced a la reforma censitaria introducida por el propio Solón, escalar posiciones dentro de la ciudad de Atenas. Ello presupone no ya un interés de Solón por el comercio, lo que parece asegurado, sino una visión económica de amplio alcance en él. Quizá alguna de las otras medidas que parece haber tomado nos permitan corroborar esta posibilidad.

4.4.6. *Medidas varias*

Aquí mencionaré únicamente un par de medidas que adoptó Solón en su legislación y que, de algún modo, enlazan con lo que he empezado a desarrollar en el apartado anterior. En este sentido diré también que aunque habitualmente tendemos a separar, posiblemente en aras de una mejor interpretación, lo que podríamos considerar medidas «políticas» de Solón de su

labor como legislador, ambas se hallan perfectamente integradas tanto por lo que se refiere a su finalidad, cuanto porque las dos forman parte de una misma visión de los problemas y de los mecanismos para su resolución. Por ello, sólo la integración de los poemas de Solón, junto con sus medidas políticas y junto con su legislación puede permitir un conocimiento cabal del cómo y del porqué de la actuación del legislador.

No obstante, insisto, desgajaré aquí del conjunto de su legislación un par de medidas que permiten complementar lo que veníamos diciendo en el apartado previo. Se trata, en efecto, de disposiciones que favorecen, por una parte, la instalación de extranjeros en la ciudad y su posterior naturalización siempre que se cumplan una serie de requisitos y, por otra, y en cierto modo en relación con la anterior, medidas para favorecer el desarrollo de actividades alternativas a la agricultura. Posiblemente en relación con ella también podamos poner otra relativa a la prohibición de exportaciones agrícolas salvo el aceite.

La primera de las medidas la menciona Plutarco, quien asegura que Solón sólo permitió otorgar la ciudadanía ateniense a quienes hubiesen sido desterrados a perpetuidad de su patria y a quienes se instalasen en la ciudad con toda su familia y se dedicasen a practicar un oficio (*epi techne*) (Plut., *Sol.*, 24, 4);[217] a esta norma se la suele llamar, quizá exageradamente, «ley de ciudadanía de Solón».[218] No insistiré aquí de nuevo en el papel crucial que tuvo Solón en la definición y en la consolidación de la ciudadanía ateniense[219] y en el carácter claramente restrictivo que esta norma que estamos comentando tuvo para la emigración indiscriminada a Atenas,[220] sino sobre todo en el énfasis que la misma hace en la dedicación a tareas artesanales. Es cierto que algunas normas de Solón intentan evitar la ociosidad de los ciudadanos (por ejemplo, Plut., *Sol.*, 22, 3), por lo que se entiende la preocupación por que los futuros ciudadanos no se encuentren desocupados; sin embargo, el punto importante radica, precisamente, en el reconocimiento explícito de que no se producirá ningún reparto de tierra que permita acceder a las mismas a los recién llegados. Por otro lado, es importante destacar, a partir también de este testimonio, cómo da la impresión de que ciudadanía y propiedad de la tierra dejan de ser conceptos inescindibles. Por fin, y es un punto que puede relacionarse con lo que veíamos anteriormente a propósito de la reforma de los pesos y medidas, la atracción de una emigración selecta a Atenas, con la promesa de concesión de ciudadanía, hay que entenderla desde un punto de vista de modernización de la *polis*.

Es evidente que la base económica de la ciudad siguió siendo durante toda su historia, como por lo demás ocurre en todo el Mundo Antiguo, la agricultura; pero es también cierto que la experiencia de Solón le había mostrado cómo la diversificación de las actividades económicas podía proporcionar interesantes soluciones al desigual reparto de la tierra. Solón era consciente de que su sisactía había resuelto un problema crucial en la ciudad, cual era el de la amenaza de la esclavitud y la servidumbre por deudas. Pero él también sabía, y así se observa en algunos de sus poemas, claramente apo-

logéticos (por ejemplo en el fragmento 5 D), que no todo el mundo había acabado satisfecho con su labor. Sin embargo, y como no estaba dispuesto a un nuevo reparto de la tierra (fragmento 23 D, vv. 19-21) Solón tenía que buscar salidas dignas a aquellos ciudadanos cuyas esperanzas se habían visto frustradas. Una de esas soluciones es la práctica de los oficios, de la artesanía, seguramente no demasiado bien vista por el ciudadano de la *polis* griega, tradicionalmente vinculado a la tierra; es en este contexto en el que halla pleno sentido otra referencia de Plutarco (*Sol.*, 22, 3), según la cual Solón «otorgó honorabilidad (*axioma*) a los oficios».

Naturalmente, para los extranjeros que posiblemente empiecen a acudir a Atenas por estos años, esta opción era la única que les quedaba y es posiblemente lo que quiere dejar claro la norma soloniana, evitando fútiles esperanzas en un reparto futuro de tierras. Algún autor ha sugerido que buena parte de los emigrantes que llegarían a Atenas en esos momentos procederían de la Grecia del Este,[221] lo que podría encajar bien con la marcada orientación hacia este mundo que muestra la Atenas soloniana y algún otro ha sugerido el fuerte componente de vinculación personal a Solón de los nuevos admitidos en la ciudadanía, con los que podría contar para poner en práctica sus objetivos políticos[222] y ello a pesar de que la norma soloniana sustraería a los particulares el derecho de acogida a los emigrantes para remitirlo al Estado.[223] Posiblemente ambos hechos sean, al menos hasta cierto punto, ciertos pero tampoco podemos perder de vista que es también bastante probable que el número de individuos o familias a quienes afectaría esta medida tampoco sería considerablemente elevado,[224] lo que reforzaría este carácter «selecto» que he sugerido para los beneficiarios de la norma. Pero también es probable que en la tradición histórica posterior este aumento de la población ciudadana (tanto por la emigración cuanto por la propia redefinición de los términos de la ciudadanía) se considerase como el más significativo desde los tiempos remotos de la Guerra de Troya, como sugeriría un pasaje de Tucídides (I, 2, 6), que quizá pueda aplicarse a este momento.[225]

La inclusión de esos emigrantes «selectos» en la ciudadanía ateniense, con el compromiso de la dedicación a actividades artesanales, hay que verla, pues, como un claro intento de modernización de la sociedad, mediante la diversificación económica de la *polis*, que dotaría de medios de vida suficientes tanto a los nuevos ciudadanos como a los ya existentes. En efecto, también Plutarco menciona otra medida soloniana cuyo objetivo era dirigir a los ciudadanos a los oficios (*pros tas technas*) llegando incluso a eximir al hijo de cuidar al padre en su vejez si éste no le había enseñado oficio alguno (Plut. *Sol.*, 22, 1).[226] Plutarco asegura que esta norma obedecía a la afluencia constante de gentes a la ciudad, implicando posiblemente la llegada de extranjeros cuanto, incluso, la afluencia constante a la ciudad (*asty*) de gentes del campo lo que, de ser cierto, mostraría cómo la emancipación de los pequeños campesinos posiblemente hubiese supuesto una merma en las condiciones de vida de los mismos, vinculada probablemente a la escasa cuantía

de las tierras propias así como al endurecimiento de las condiciones de trabajo en las tierras de los propietarios, grandes y pequeños, al sustituirse el sistema de dependencia preexistente por el trabajo asalariado y, quizá, por el trabajo de esclavos comprados.

La única opción que Solón contemplaba para esos desheredados era similar a la que ofrecía a los emigrantes, la dedicación a los oficios. Hay, sin embargo, también en el pasaje de Plutarco (*Sol.*, 22, 1), otra explicación, que quizá forme parte de la propia justificación soloniana de la ley: «los que viven del mar no tienen por costumbre traer nada a quienes nada tienen para dar a cambio». Es, no cabe duda, una referencia al comercio que, en este pasaje y seguramente en el propósito soloniano, aparece vinculado con la práctica de actividades artesanales.

Así pues, Solón, que parece haber practicado el comercio en su juventud, que toma una serie de disposiciones en cuanto a los pesos y medidas que seguramente tenían como finalidad establecer una determinada orientación exterior a las actividades atenienses, promulga leyes que tratan de convencer, incluso mediante amenazas, a los ciudadanos de que desempeñen actividades artesanales como medio de conseguir atraer a los comerciantes que por esos años pululan por el Mediterráneo oriental. Ese comercio, bien entendido, debía ser sobre todo de productos manufacturados, a juzgar por otra disposición que también transmite Plutarco: «De los productos del campo sólo permitió la venta a los extranjeros del aceite, pero prohibió exportar los demás», castigando con maldiciones y penas económicas a quienes contraviniesen la ley o al arconte que lo permitiera (Plut., *Sol.*, 24, 1). Es harto probable que esta política tratase de evitar que los productores de cereales obtuviesen unos beneficios superiores vendiendo su producto fuera de Atenas, en detrimento de la propia población ática, que se podría ver privada de una fuente principal de sustento y la existencia de la propia ley sugiere que ésa debía de ser una práctica habitual en la época pre-soloniana.[227] Del mismo modo, la exportación de aceite no provocaba un problema semejante, puesto que Atenas había sido excedentaria en ese producto, a juzgar por la abundancia de las exportaciones áticas del mismo durante el siglo VII.[228]

Es cierto que, como veremos más adelante, en la legislación de Solón hay gran número de leyes que tratan de beneficiar y mejorar la explotación y la gestión agrícola del Ática, mientras que las que abordan problemas relativos al comercio y a la artesanía son minoritarias. Sin embargo, no por ello estas últimas dejan de tener interés, más bien al contrario. Atenas está saliendo de un periodo en el que la acción concertada de los aristócratas eupátridas en el terreno económico se ha centrado en la explotación a bajo costo de sus tierras y en dar salida, en buena parte en el mercado exterior, a esos productos, logrando así unas pingües ganancias. Es, en todo caso, posible que dadas las condiciones del Ática, los cereales no hubiesen sido el principal producto exportable, papel que le correspondería al aceite; la norma de Solón, pues, ratificaría ese hecho pero trataría de evitar que incluso esa parte, seguramente pequeña, de la producción de cereales y frutas, saliese de Atenas. So-

lón intenta resolver así, a golpe de ley, las propias contradicciones que su acción ha creado: conduciendo hacia la artesanía a los *thetes* evitaba la saturación de mano de obra en el campo ático con el consiguiente problema del desempleo endémico; admitiendo sólo en la ciudadanía a aquellos extranjeros que acreditaran el conocimiento de un oficio, impedía por una parte que el número de extranjeros aspirantes a la ciudadanía se desbordara y por otra acababa con cualquier esperanza que los nuevos ciudadanos tuvieran de acceder a una parcela de tierra. Por otro lado, esa orientación hacia la artesanía trataba de aprovechar la infraestructura comercial que existía en torno a Atenas, tradicional exportadora de aceite, permitiendo a los barcos que recalaban en el puerto de la ciudad en busca del preciado aceite ático incluir en sus cargamentos manufacturas elaboradas en Atenas, con el consiguiente beneficio económico (no excesivo en todo caso) para esos individuos, ciudadanos o no, que habían seguido las consignas del legislador y habían orientado sus vidas hacia la artesanía.

Visto esto, y antes de concluir este apartado, nos queda por formular un par de preguntas: ¿sabemos si estas expectativas se cumplieron?, ¿funcionó el sistema o no? Para responder a estas cuestiones podemos acudir a una serie de testimonios, no demasiado explícitos en sí mismos, pero que quizá puedan arrojar alguna luz al asunto.

Ya en un apartado anterior mencionábamos cómo durante el siglo VII las ánforas áticas, llamadas en términos arqueológicos ánforas «SOS» habían conocido una amplia difusión por todo el Mediterráneo, conteniendo en su interior el preciado aceite ático; un buen ejemplo de esta difusión viene dado por los hallazgos en necrópolis etruscas, donde se puede observar la aparición de estas ánforas ya durante el segundo cuarto del siglo VII, alcanzando unos máximos sorprendentes durante la segunda mitad del mismo siglo, llegando a cifras no superadas posteriormente y constituyendo, en ese momento, el principal tipo de ánfora griega importado en Etruria. Durante la primera mitad del siglo VI conocen un brusco descenso, coincidiendo con la desaparición del tipo de las ánforas SOS y su sustitución por las llamadas ánforas «*à la brosse*».[229]

Según ha visto Gras, ese brusco descenso sólo puede deberse a una crisis en el olivar ático, en relación seguramente con la mala situación agrícola por la que atraviesa Atenas, y a la que trata de poner remedio la reforma soloniana.[230] De ser así, esto apoya las informaciones de Plutarco que hemos estado comentando, ya que certifican el momento de dificultad para la agricultura en su conjunto, a la que no escapa tampoco el aceite, a pesar del interés de Solón por evitar la decadencia del cultivo. La ley que impide exportar cualquier producto de la tierra excepto el aceite (Plut., *Sol.*, 24, 1) es una medida claramente proteccionista pero también trata de fomentar el cultivo del olivar o, al menos, de impedir la tala de olivos; ciertamente, este proteccionismo también puede observarse en otra ley que suele atribuirse a Solón, según la cual aquél que arrancase un olivo debería pagar una fuerte suma de dinero al tesoro público (Dem., 42, 71); a pesar del anacronismo que supone

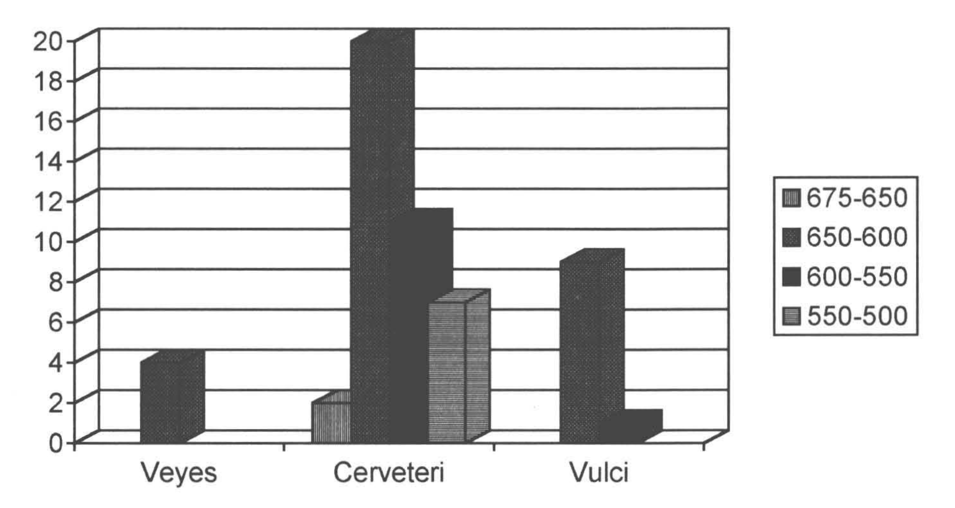


FIGURA 5. Distribución de ánforas áticas arcaicas en necrópolis etruscas.

la evaluación monetaria que menciona Demóstenes, de corresponder a Solón la medida, mostraría la fuerte tentación que habría existido ya en esos momentos de liberar tierras para poder dedicarlas a otra actividad, y ello quizá fuese más claro en las tierras de la diacría, las más aptas para el cultivo del olivo y en la que debían de hallarse los principales beneficiarios de la liberación promovida por Solón, aunque insatisfechos por su labor (como sugieren Arist., *Ath. Pol.*, 13, 3-4 y Plut., *Sol.*, 29, 1)[367]. Por lo tanto, parece que Solón pretende mantener al olivo como uno de los principales elementos de intercambio de Atenas aunque es seguramente consciente de que la tendencia, al menos entre los pequeños propietarios, es la de desembarazarse de ellos para dedicar la tierra a otras actividades; para evitarlo, promulga una ley que fomenta la exportación del aceite y otra que castiga la tala de olivos. Pero, como muestra la decadencia de las exportaciones de ánforas olearias áticas, así como el cambio tipológico que sufren, esta batalla se perdió.

Otro de los remedios que trata de imponer Solón consiste en el fomento de la artesanía, como medio de proporcionar algún elemento adicional de intercambio a los comerciantes que recalaban en el puerto ateniense; además, a juzgar por las informaciones que hemos comentado, parte de esta artesanía estaría también en manos de extranjeros, parte de los cuales acabarían siendo convertidos en ciudadanos atenienses. Las actividades de los artesanos estarían, como es fácil comprender, sumamente diversificadas, yendo desde los trabajos de tipo textil hasta los vinculados con la metalurgia. Sin embargo, por la propia naturaleza de los materiales empleados, ya sea por su carácter perecedero cuanto por el valor intrínseco de los mismos, que obliga a su reciclaje permanente, apenas disponemos de testimonios, fuera de la cerámica, para apreciar el desarrollo de la artesanía ática a principios del siglo VI.

En efecto, la cerámica se convierte en uno de los principales indicadores, y ocasionalmente en el único, para observar este proceso que tiene lugar en Atenas. Durante el siglo VII a.C. las cerámicas atenienses, en general de buena calidad, apenas se habían difundido fuera del Ática, siendo Corinto quien había protagonizado la mayor difusión de cerámicas griegas por el Mediterráneo. Lo mismo ocurre con los introductores del estilo de figuras negras, de influencia claramente corintia, en los últimos decenios del s. VII. Sin embargo, y en palabras de Boardman, «los primeros años del siglo VI ven un cambio considerable en la fortuna del barrio ateniense de los alfareros. Aparecen ahora nuevas formas y esquemas decorativos, y el ejemplo puesto en marcha por Corinto puede observarse tanto en el predominio de la decoración con frisos animales como en el hecho de que por primera vez los vasos atenienses empiezan a competir en los mercados del mundo griego y se encuentran desde el Mar Negro a Libia, desde España a Siria».[232]

Hay en estos pintores de inicios del siglo VI importantes influencias corintias no pudiéndose descartar la eventual presencia de algunos artesanos emigrados desde la propia Corinto o que han pasado largas estancias trabajando en sus talleres cerámicos. Pintores como el Pintor de la Gorgona, Sófilo, el Pintor del Cerámico, el Grupo de los Comastas con los Pintores KX y KY, los diferentes pintores que pintaron las Ánforas de Cabeza de Caballo, el Pintor de la Pantera, etc., florecen durante el primer cuarto del siglo VI a.C.[233] y sus productos empiezan a aparecer en todas aquellas zonas frecuentadas por el comercio griego: Corinto, la Magna Grecia y Sicilia, Etruria, la Península Ibérica, Náucratis, el Mar Negro.[234] Del mismo modo, se introducen nuevos temas iconográficos y, en ellos, el banquete, el simposio, tienen una amplia cabida, quizá en función de la nueva definición de la ciudadanía ateniense.[235] En cierto modo, la espléndida crátera hallada en Vulci, y conocida como «Vaso François», realizada hacia el 575 a.C., y con un riquísimo repertorio decorativo y epigráfico, ha sido considerada como la cima de este nuevo periodo en la historia de la cerámica ática que comienza a inicios del siglo VI.[236] La existencia de ceramistas con nombres exóticos como Amasis o Lydos, activos ya a mediados del siglo VI se ha interpretado también como resultado de la política soloniana de atracción de extranjeros a la ciudad de Atenas.[237]

Centrándonos en nuestro país, conocemos, sobre todo en el caso de Huelva, algunos restos de estas antiguas producciones áticas, como vasos atribuibles al círculo del Pintor de la Gorgona o a Sófilo, un nutrido grupo de vasos del Grupo de los Comastas, o un ánfora de cabeza de caballo,[238] llegadas hasta aquí seguramente en manos de comerciantes de la Grecia del Este, muy posiblemente foceos, que a partir de ahora empiezan a recalar en Atenas como uno de los puntos de intercambio de sus amplias redes comerciales de ámbito mediterráneo. Según avance el siglo VI el papel de Atenas en estas rutas comerciales se irá reforzando, aunque aquí lo que nos interesa es, ante todo, recalcar cómo en este caso encontramos una correlación bas-

tante clara entre lo que indican las fuentes escritas y lo que el análisis de la documentación arqueológica permite concluir.

Es seguro que la cerámica ática no fue sino una más de un conjunto de nuevas actividades artesanales que surgieron en Atenas en los años iniciales del siglo VI a.C. y cuyos productos serían objeto de intercambio por parte de los comerciantes que seguían frecuentando el puerto ateniense; es imposible evaluar qué porcentaje de la población se vio afectado positivamente por esta nueva fuente de ingresos cuya apertura había propiciado la política directa e indirecta llevada a cabo por Solón.[239] En cualquier caso, y aunque seguramente no fuese muy elevado dicho porcentaje, lo cierto es que Atenas se convirtió en punto de referencia obligado para los numerosos comerciantes que unían los mercados cada vez más remotos que los griegos habían ido abriendo por todo el Mediterráneo y el Mar Negro y ello aportó, sin duda, unos ciertos niveles de bienestar en quienes habían aceptado la propuesta de Solón y habían apostado por dedicarse a la artesanía; independientemente de las aspiraciones a poseer tierras o a aumentar el tamaño de las que poseían que esos individuos pudieran seguir albergando, es indudable que, al disponer de un medio de ganarse el sustento, y quizá en no pequeña medida, se los podía considerar apartados de la lucha social y, en cierto modo, de la política; y ello tenía tanto más mérito cuanto que dicha acción no se limitó sólo a aquéllos que ya residían en el Ática sino que, además, Solón atrajo a la ciudad a nuevos individuos, muchos de los cuales serían ya maestros en sus profesiones respectivas. Ello no podía dejar de repercutir positivamente en el proceso en el que ahora entra Atenas y que la irá convirtiendo, a lo largo del siglo VI, en una de la *poleis* punteras de Grecia.

4.5. Las leyes de Solón

Solón fue, además de un político, un legislador, un *nomothetes*. Plutarco lo asegura taxativamente cuanto afirma que «fue elegido arconte después de Filómbroto, así como mediador y legislador» (Plut., *Sol.*, 14, 3) y Aristóteles alude en varias ocasiones a su función de legislador (*nomothesia*) (Arist. *Ath. Pol.*, 10, 1; 11, 2).[240] Por ende, en uno de los fragmentos de los poemas de Solón él mismo asegura que «escribí leyes (*thesmous ... egrapsa*) igualmente para el hombre del pueblo y para el noble, regulando para cada uno una justicia recta» (frag. 24 D, vv. 18-20).[241] Las leyes escritas no eran una novedad en Atenas, porque ya Dracón las había introducido en la ciudad (Arist., *Ath. Pol.*, 4, 1) aunque quizá se tratase más de fijar procedimientos que de introducir leyes substantivas;[242] en todo caso, sí parece ser una novedad el carácter secular (y no divino o inspirado) de esas legislaciones,[243] así como la introducción de la responsabilidad personal[244] y la materialización de la justicia o *dike* por medio de esas leyes.[245]

Parece que una de las funciones principales que ejercen los legisladores en el mundo griego es resolver los conflictos planteados en la *polis*,[246] recu-

rriendo para ello al establecimiento de un «código», término que hay que entender ante todo como la enumeración de casos posibles de comportamientos considerados erróneos y la sanción atribuible a cada uno de ellos. Este código sería confiado a la escritura, aun cuando sigue siendo dudosa la función última de este procedimiento, que hay que considerar ciertamente innovador para el siglo VII e inicios del s. VI.[247] Es sugerente, a tal respecto, la postura de Thomas, para quien «la inscripción monumental de una ley pretendía no sólo fijarla públicamente mediante la escritura, sino conferirle protección divina y una monumentalidad que causase impresión, precisamente en aquellos tipos de leyes que no tenían el respeto proporcionado por el tiempo que, en cambio, tenían las leyes no escritas y las costumbres».[248]

En cualquier caso, Solón elige este camino y, como hemos visto, en sus propios poemas alude al hecho, empleando explícitamente la palabra «escribir» (frag. 24 D, vv. 18-20) y buscando, ante todo, su publicidad, esto es, mostrarlas al público y así, convertirlas en algo público[249] avanzando de este modo en la tarea de conformación del Estado ateniense.[250] Por ello, empezaremos nuestro análisis de las leyes solonianas dedicando un apartado al medio empleado para lograr esta publicidad.

4.5.1. *El problema del soporte físico de sus leyes.* Axones *y* kyrbeis. *Importancia del mismo para la comprensión de la legislación*

Las fuentes aluden a dos tipos de objetos en los que, presumiblemente, se habrían inscrito las leyes solonianas. Por una parte, los *axones* y, por otra, las *kyrbeis*. Los debates sobre qué eran unos y otros, sus relaciones y sus diferencias y el porqué de la existencia de dos tipos de soporte han planteado, desde siempre, intensos problemas a los investigadores. No entraré aquí en el debate historiográfico al respecto,[251] que aunque más mitigado en los últimos años aún no ha cesado del todo, y asumiré, en líneas generales, las propuestas que formularon Ruschenbusch y Stroud en sendos trabajos sumamente documentados, en los que se traza la que pudo ser la historia de estos soportes.[252]

Parece fuera de duda que la publicación original de la legislación soloniana tuvo lugar en los *axones*, posiblemente grandes vigas de madera, que giraban sobre bastidores en los que se hallaban montadas; el procedimiento es el mismo que había seguido Dracón en la publicación de sus leyes. Aunque no se conoce con certeza, posiblemente su número oscilase entre 16 y 21, tal vez agrupados en conjuntos de tres *axones*, tratando, los que se disponían en cada bastidor, de asuntos semejantes (derecho privado, derecho público, derecho familiar, etc.). Las *kyrbeis* eran, sin duda, estelas de piedra o de bronce, posiblemente de tres o cuatro lados y rematadas por una extremidad piramidal, que recogían las mismas leyes solonianas, haciendo referencia al número que les correspondía en los *axones* aunque ellos mismos no iban numerados; aunque no hay demasiada certeza, es posible que las *kyrbeis* se ins-

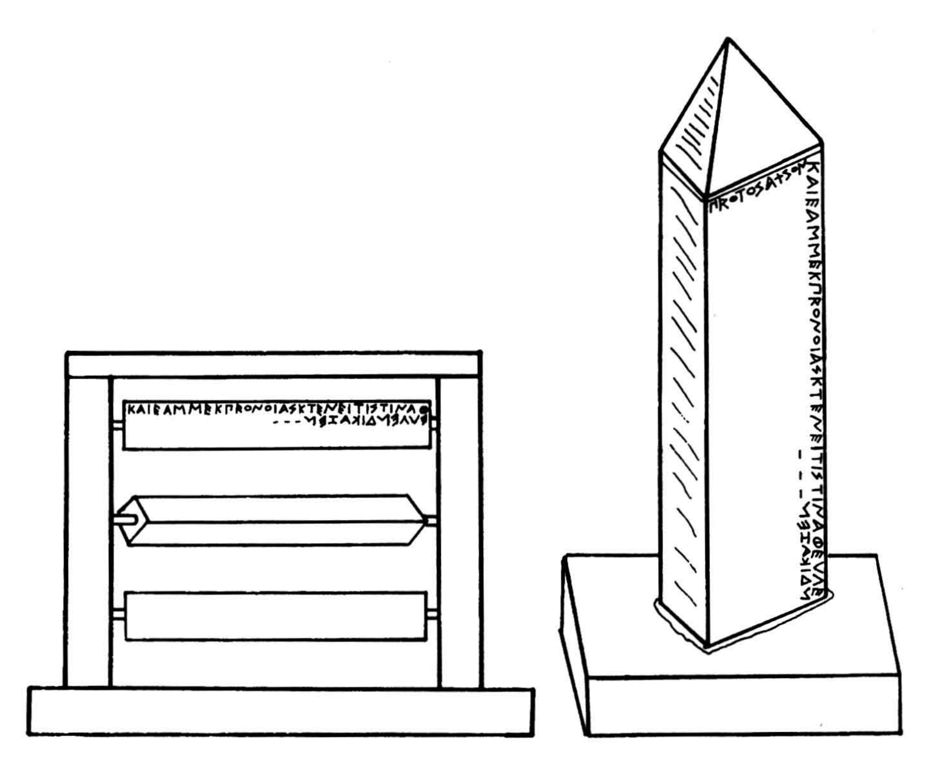


FIGURA 6. Reconstrucción de un *axon* (izquierda) y una *kyrbis* (derecha).

cribieran entre finales del siglo VI e inicios del siglo V, seguramente antes del 480 a.C. Sobre la ubicación original de estos monumentos, mientras que Stroud (siguiendo a Dídimo y a Anaxímenes de Lámpsaco [Pólux, VIII, 128; Sud., O 104]) se inclina a pensar que ambos habrían estado originariamente en la acrópolis, de donde serían bajados posiblemente en época de Efialtes que colocaría los *axones* en el Pritaneo (donde todavía vio algunos restos Plutarco [*Sol.*, 25, 1]) y las *kyrbeis* en la estoa real (donde los sitúa Aristóteles [*Ath. Pol.*, 7, 1]),[253] otros autores, como Robertson[254] piensan que nunca se produjo tal traslado, sino que los *axones* habrían estado siempre en el viejo Pritaneo, en el que se hallaba en el ágora vieja, al pie del lado oriental de la acrópolis, mientras que las *kyrbeis*, claramente una copia de los anteriores, habrían estado siempre en el ágora nueva, desde el momento en que la misma empezó a utilizarse, posiblemente en la propia época de Solón.[255] Mientras que los *axones*, de madera y más frágiles, se hallarían en el interior del Pritaneo y por lo tanto de más difícil acceso, las *kyrbeis*, más resistentes, estarían a la vista de todos, lo que explicaría la mayor cantidad de referencias a estas últimas como soporte de las leyes solonianas.

Aun cuando es posible que los *axones* y las *kyrbeis* no sufriesen cambio

alguno y aún se conservasen en el 403, a partir de ese año tiene lugar la gran recopilación de la legislación ancestral de Atenas, iniciada tras la restauración de la democracia, durante el arcontado de Euclides y, a propuesta de Tisameno (And., *De Myst.*, 83-84).[256] Desde ese momento los objetos en sí parecen haber perdido actualidad, puesto que el derecho en vigor ya estaba recogido en la mencionada recopilación. Desde entonces sólo algunos autores, entre ellos Aristóteles, parecen haber visto y trabajado sobre los *axones*, siendo su trabajo titulado «Sobre los *axones* de Solón», una de las fuentes principales de los comentarios posteriores.[257] El estudio de Aristóteles parece garantizar que aquellos otros autores que utilizan sus escritos, así como los de otros escritores que pudieron también haber visto los textos (Eratóstenes entre ellos), transmiten leyes auténticas de Solón; hay sin embargo, muchas otras noticias que derivarían de otras fuentes, que contendrían leyes falsas de Solón. Así, en los escritos de Diógenes Laercio y de Diodoro Sículo no hay ninguna ley auténtica de Solón, mientras que Plutarco transmite tanto leyes auténticas como leyes falsas.[258]

Esto hace que deban rechazarse aquellas opiniones en exceso hipercríticas que han negado que puedan utilizarse como testimonio fidedigno los fragmentos de leyes atribuidas a Solón, ya que se trataría de falsificaciones muy posteriores en el tiempo al propio legislador.[259] Es cierto que éstas existen, en parte porque cualquier ley antigua era automáticamente atribuida a Solón, en parte porque tras la conversión, sobre todo a partir del siglo IV de Solón en el creador de la democracia, se reinterpretará sobre esa nueva luz su figura y su obra,[260] y en parte también porque en el uso que los oradores hacen en sus discursos forenses de leyes solonianas no siempre hay un respeto escrupuloso a su letra o a su espíritu, y sin duda en esos discursos acaban por atribuirse a Solón leyes que, en puridad, son posteriores a su época;[261] además, los oradores ya no recurren a la publicación original, sino a la recopilación del 403 a.C. Pero ello no quita validez al hecho de que, aunque mutiladas y en muchas ocasiones privadas de contexto, han llegado hasta nosotros leyes auténticamente solonianas, que hay que separar de las que, a todas luces, son falsificaciones o mistificaciones posteriores, sin que tengamos que entrar ahora a analizar ni el cuándo ni el porqué del surgimiento de las mismas.

Sin duda ninguna, el estudio de Ruschenbusch sigue siendo el principal instrumento de que disponemos para conocer lo que se ha conservado de la legislación soloniana que, en conjunto, y según dicho trabajo, sumaría un total de 93 fragmentos recogidos en un amplio número de autores; el análisis que sobre esos testimonios, sus fuentes y su transmisión lleva a cabo el mencionado autor, le lleva a rechazar otros 59 fragmentos como falsos, dudosos o inutilizables.[262] A partir de los 93 fragmentos fiables podemos ver qué puntos abordaba la legislación de Solón.

4.5.2. *El contenido de la legislación soloniana*

Naturalmente, no voy a entrar en el contenido concreto de todas las leyes cuyo origen soloniano puede aceptarse sin demasiados problemas, por lo que me limitaré a insistir en los principales temas de carácter general que las mismas abordan:

— Delitos de derecho privado:
Homicidio, asesinato y lesiones corporales severas (fragmentos 1-22).[263]
Delitos contra la propiedad (frags. 23-25).
Delitos contra la moral (frags. 26-31).
Injurias verbales (frags. 32-33).
Daños y perjuicios causados por esclavos domésticos y cuadrúpedos (frags. 34-35).
Obstrucción del derecho de refugio establecido por ley sagrada (frag. 36).

— Delitos de derecho público:
Delitos de alta traición contra la comunidad (frag. 37).
Ley contra quienes evitan tomar partido por uno de los bandos durante conflictos civiles (frag. 38).

— Derecho procesal:
Limitación del poder permitido (frag. 39).
Apelación a los tribunales populares (*ephesis*) (frag. 40).
Sobre testigos y juramentos (frags. 41-42).
Votación judicial (?) (frag. 45).
Plazos en multas y castigos (?) (frag. 46).

— Derecho familiar:
Prohibición de la boda entre hermanos (frag. 47).
Definición de hijos legítimos y ley sobre los esponsales (frag. 48).
Derecho sucesorio, testamentos (frags. 49-50).
Normas sobre la *epikleros* (heredera de los bienes de su padre) (frags. 51-53).
Normas sobre la concesión de la manutención a los padres (frags. 54-57).
Adopción (frag. 58).
Indeterminado (*homogalaktes*) (frag. 59).

— Derechos de vecindad:
Determinación de límites y salientes (frags. 60-62).
Servidumbres de paso (frag. 63).
Derecho al estiércol durante el paso del ganado (?) (frag. 64).

— Asuntos económicos:
Prohibición de exportación de productos del campo salvo el aceite (frag. 65).
Prohibición de la adquisición de tierras en cantidad ilimitada (frag. 66).
Sobre la sisactía (frag. 67).
Tipos de interés (frag. 68).
Prohibición de tomar a la persona como garante de un préstamo (frag. 69).
Amnistía a los exiliados por deudas (frag. 70).

— Leyes suntuarias y otras:
Limitación de la dote (frag. 71).
Limitación del lujo en los funerales (frag. 72).
Prohibición de fabricar y comerciar con perfumes (frag. 73).
Sobre la pederastia (frag. 74).

— Derecho constitucional; instituciones.
Concesión de ciudadanía (frag. 75).
Autonomía de las asociaciones (frag. 76).
Entrega de una declaración de renta ante el Areópago para crear las cuatro clases censitarias (frags. 77-88).
Naucrarías (frags. 79-80).

— Cultos.
Normas sobre animales de sacrificio (frags. 81-82).
Calendario sacrificial (frags. 83-86).
Sobre la manutención pública en el Pritaneo (frags. 87-89).
Varios (frags. 90-92).

— Ley sobre la protección de las leyes, contra su abolición y contra su modificación (frag. 93).

4.5.3. *Significado de la legislación soloniana y de su labor reformadora*

Es difícil pensar que Solón creó de la nada una legislación tan completa y en tan solo un año de mandato y, sin embargo, yo estoy entre los que circunscriben la actividad política y legislativa de Solón a su año arcontal. No obsante, parece que buena parte de sus leyes se refieren a problemas genéricos, ejemplificados en una serie de casos concretos, por lo que creo que la legislación soloniana no consistió tanto en el enunciado de grandes problemas generales cuanto en el tratamiento y la resolución de aquellas disputas más concretas que se planteaban con frecuencia en la *polis* y que debían de ser objeto de litigio con cierta asiduidad; y no lo olvidemos, una de los objetivos principales del proceso judicial antiguo era, ante todo, escar-

mentar al culpable.[264] Eso es probablemente lo que quiere decir Solón en su poema (frag. 24 D, vv. 18-28) cuando habla de que con sus leyes ha traído una «justicia recta» (*eutheia dike*). Ciertamente que en la legislación se tratará de problemas como la relación entre el individuo y el Estado,[265] sobre las garantías procesales o sobre los derechos de apelación, pero también se abordarán cuestiones más prosaicas, como el respeto a los límites de las propiedades o sobre la producción de perfumes. El pronunciamiento explícito de Solón sobre esas cuestiones, atendiendo a la justicia, y la conversión de ese pronunciamiento en una ley aceptada (más o menos voluntariamente) por todos es el instrumento para resolver los problemas. Y lo es porque esa legislación adopta la forma de un arbitraje; Solón ha sido nombrado árbitro o mediador (*diallaktes*) además de arconte y legislador (Arist., *Ath. Pol.*, 5). Al situarse por encima de los grupos enfrentados y escribir sus leyes para ambos (para el hombre del pueblo y para el noble, como dice en su poesía), adquiere la necesaria posición de equilibrio para que su arbitraje, su legislación, sea tenida como justa y aceptada.

No cabe duda de que para poder legislar Solón, además de su propio diagnóstico de la situación, expresado repetidamente a través de sus poemas, necesitaba conocer de forma mucho más precisa cuáles eran los principales motivos de disputa concreta que se presentaban con más asiduidad. Precisamente el haber sido nombrado arconte le ponía en situación de poder acceder a los que seguramente tenían la obligación de conocer, de primera mano, esos detalles. Me refiero, concretamente, a esos magistrados que formaban parte del arcontado, los seis tesmotetas, que suelen ser los grandes olvidados de todo análisis de la constitución ateniense arcaica. Sus funciones, no del todo claras, sobre todo para momentos tan antiguos, tenían que ver, sin duda con las leyes y con los juicios. Aristóteles define, no sin anacronismos, su función cuando dice que la misma consistía «en poner por escrito las leyes (*thesmia*) y conservarlas para juzgar los casos dudosos» (Arist. *Ath. Pol.*, 3, 4). Sin duda, la referencia a la puesta por escrito es anacrónica, pero lo demás no tiene por qué serlo; se sabe de la existencia, en otras ciudades griegas, de magistrados cuya función principal es conocer las normas que rigen la comunidad, por supuesto orales, así como las sentencias dictadas en los juicios, para que ese conocimiento pueda ser utilizado en juicios posteriores, no en forma de jurisprudencia, pero sí como apoyo o auxilio.[266] Esos magistrados, en muchas *poleis* llevan un nombre, *mnemones*, que indica que ese conocimiento se le confiaba a la memoria y suelen ejercer un papel importante al lado de los jueces, cuando no son ellos los que juzgan; posiblemente el papel inicial de los tesmotetas en Atenas no fue muy diferente.[267]

Parece, además, como apuntábamos anteriormente, que en la redefinición del arcontado que realiza Solón, los tesmotetas pasan a jugar un papel fundamental, puesto que es en su antigua sede, el *Thesmotheteion* donde van a reunirse los diferentes arcontes, posiblemente para actuar conjunta y colegiadamente. Los conocimientos a que tenían acceso los tesmotetas, tanto de las viejas normas prejurídicas (*thesmia*) cuanto de las sentencias adoptadas

por los órganos judiciales, debieron de ser aprovechados por Solón para pulsar con más detalle la situación de la sociedad y poder conocer de primera mano cuáles eran los principales asuntos que afectaban a la sociedad ateniense.[268] Por lo tanto, sus leyes (*thesmoi*), frente a las antiguas normas vigentes hasta entonces (*thesmia*), son auténtico derecho positivo, puesto que resuelven problemas reales y, mediante el arbitraje que imponen, intentan traer la paz social, el buen orden (*eunomía*) que tanto había preconizado en sus poemas.

Sin duda, en sus leyes también se recogerían los principios básicos que había aplicado desde el momento de su acceso al poder, la sisactía, las leyes sobre las deudas, etc. como medio de evitar eventuales vueltas atrás. Las leyes quedaron protegidas de modificaciones durante cien años (Arist., *Ath. Pol.*, 7, 2; Plut., *Sol.* 25, 1), lo que equivalía a darles un valor perpetuo;[269] la garantía de su cumplimiento era el juramento, efectuado quizá en nombre de todos los ciudadanos (Arist. *Ath. Pol.*, 7, 1) por los arcontes (Arist., *Ath. Pol.*, 7, 1; Plut. *Sol.*, 25, 3) y, de creer a Plutarco, por la Boulé (Plut. *Sol.*, 25, 3). Seguramente es el dios Apolo quien recibe el juramento.

La *politeia* o nueva estructura política del Estado, las leyes o nuevas normas de funcionamiento del mismo, se irían gestando durante el año de mandato de Solón; algunas de las decisiones tomadas en uno de los dos terrenos tendría inmediata traducción en el otro y viceversa porque Solón, como si fuese el *oikistes*, el fundador de una nueva *polis*,[270] quería dar un diseño nuevo a la ciudad en el convencimiento (erróneo como no tardaría en demostrarse) de que unas buenas leyes y una estructura política adecuada eran suficientes para traer la paz social; por eso, la necesidad de que ambos aspectos, político y legislativo, vayan de la mano. Esto, y el indudable apoyo que tendría por parte de aquéllos en quienes recaía la preservación de las sentencias, los tesmotetas, hacen aceptable que Solón concluyese su legislación durante su año de mandato, frente a quienes consideran imprescindible que haya necesitado más años y sugieren separar su arcontado de su labor legislativa,[271] contra toda evidencia de las fuentes e, incluso, del propio Solón.

Su reforma fue, al menos viéndola a más de veinticinco siglos de distancia, indudablemente voluntarista pero cabe plantearse al menos la duda de si realmente sus contemporáneos la percibían así. Aunque en situaciones sumamente distintas, parece que, al menos desde un punto de vista teórico, el mundo aristocrático griego del siglo VI a.C. parece empezar a pensar en los arbitrajes como medio para resolver disputas en el seno de la *polis* que, habitualmente, se habían resuelto durante el siglo VII mediante el recurso a la tiranía. Eso no quiere decir, ni mucho menos, que la tiranía desaparezca del escenario político griego pero sí que la mayor articulación y madurez de la *polis* o, simplemente, la falta de salida mediante la violencia, puede aconsejar a veces esta solución. Ciertamente, y aunque partiendo siempre de condiciones distintas, mencionaré un caso en el que un arbitraje solucionó, al parecer de forma permanente, problemas de índole política.

Es el caso de Mitilene, en la isla de Lesbos, más o menos por los mismos

años en los que tiene lugar la actividad de Solón en Atenas.[272] La historia de la Mitilene arcaica no es demasiado bien conocida y lo poco que sabemos deriva, en su mayor parte, de las informaciones que aportan sus dos famosos poetas, Safo y Alceo;[273] a partir de este último llegamos a conocer que en los últimos decenios del siglo VII y primeros del VI se ha desatado una profunda *stasis* en el seno de la aristocracia mitilenia, produciéndose golpes tiránicos, con claros apoyos por parte de las diferentes facciones aristocráticas, y una situación de guerra civil. Un momento decisivo parece tener lugar hacia el 590 a.C. cuando, según el testimonio de Alceo, uno de sus más acérrimos enemigos, «al malnacido Pítaco de esta ciudad, desdichada y cansina, le han nombrado tirano, después que todos lo elogiaron mucho» (Alceo, frag. 87 D). Quizá recibiera el cargo de *aisimnetes* o árbitro, como afirma Aristóteles (*Pol.*, 1285 a 29-b 3), que utiliza el ejemplo de Pítaco para introducir un tipo especial de monarquía a la que él llama «tiranía electiva», aunque éste es un tema aún no definitivamente resuelto.[274] Es también bastante seguro que Pítaco no emprendió ninguna amplia reforma social o política en Mitilene, aunque sí promulgó algunas leyes que limitaban los privilegios y las exhibiciones aristocráticas[275] y quizá tomase alguna medida relativa a la propiedad de la tierra,[276] pero lo que parece seguro es, por una parte, que el conflicto civil acabó definitivamente en Mitilene, por otra, que su acceso al poder fue consensuado por una parte importante de la comunidad (aristócratas y no) y, por fin, que tras diez años de mandato, Pítaco abandonó voluntariamente el poder y no tuvo ninguna tentación de volver a recuperarlo durante los otros diez años que todavía vivió (Diog. Laert., I, 75); incluso, es posible que al final acabara considerándosele salvador y refundador de la *polis*.[277]

Sin duda, Pítaco fue y actuó como un tirano, en el sentido de que tuvo unos poderes absolutos capaces, al menos, de evitar que partidarios recalcitrantes de la guerra civil como Alceo tuvieran oportunidad de recuperar el poder. Pero lo que me interesa destacar aquí es el innegable acuerdo que propició su acceso al poder y el éxito que tuvo su gestión; seguramente cualquier paralelismo entre Solón y Pítaco, como el que viene a sugerir Plutarco (*Sol.*, 14, 7) es ficticio[278] pero el hecho interesante es que el caso de Mitilene nos muestra, igual que en Atenas, cómo los círculos dirigentes estaban dispuestos a llegar a un acuerdo para otorgar plenos poderes a alguien que resolviese la situación de conflicto. Pítaco se mantuvo diez años en el poder y, sin introducir cambios novedosos, restauró la paz; Solón recibió poderes extraordinarios durante un año y, renunciando a seguir en el poder más tiempo, sin duda contra la opinión de muchos de sus partidarios, edificó una compleja estructura política y legislativa. Los casos son, evidentemente, diferentes pero ambos son fruto de un ambiente general semejante; quienes apostaron por Pítaco en Mitilene y por Solón en Atenas estaban convencidos de que la solución a los conflictos civiles vendría dada por sus acciones, por más que, y quizá ahí radicase el problema, cada uno de los grupos enfrentados pensase que esa solución iba a favorecer más sus intereses que los del contrario.

Los casos de Atenas y Mitilene, curiosamente enfrentadas hacía poco por la posesión de Sigeo (Hdt., V, 94-95) muestran, a pesar de sus diferencias, cómo en algunas ciudades, atenazadas por decenios de conflicto, la vía del arbitraje se iba abriendo paso y cómo quienes confiaban en él lo veían como una de las últimas posibilidades de llegar a una solución duradera; sin duda este espíritu es el que estuvo detrás de la elección de Solón y sin duda es el que inspiró toda su labor reformadora y legislativa.[279] No obstante, y mientras que en el caso mitilenio no parece haber habido más alteraciones, a Atenas todavía le aguardaba casi un siglo de constante conflicto, que sólo entraría en su recta final tras la nueva reforma impulsada por Clístenes hacia el 510 a.C.; a pesar de ello, la obra de Solón marcó profundamente a la *polis* ateniense y podemos estar seguros de que el peculiar desarrollo ulterior de la ciudad no puede explicarse sin relación a las medidas que éste tomó.

4.6. El rechazo a la tiranía

En un pasaje de Plutarco al que hemos aludido en el apartado anterior éste narra cómo los diferentes grupos enfrentados que se pusieron de acuerdo para auparle al poder insistían en que asumiera la tiranía, a lo que Solón se resistía; sus amigos le habrían puesto el ejemplo de un tal Timondas y de Pítaco, como casos de individuos cuya virtud había dignificado el cargo, de por sí malo (Plut., *Sol.*, 14, 4-8); aunque, como hemos dicho anteriormente, este razonamiento sin duda es apócrifo, como posiblemente el ofrecimiento que el propio oráculo de Delfos le hace llegar (Plut., *Conv. Sept. Sap.*, 152 C),[280] lo que sí resulta cierto es que Solón alude explícitamente a su rechazo a la tiranía en, al menos tres ocasiones en los fragmentos conservados de su poesía e, implícitamente, seguramente en algunas otras. Veamos los motivos que aduce.

4.6.1. *Solón y su negativa a hacerse tirano*

Las tres referencias a su rechazo a la tiranía se encuentran en tres fragmentos distintos de lo que pudiera ser un único poema, los «Tetrámetros» a Foco (frag. 23 D); como se ve con más detalle en el apartado dedicado al análisis y comentario de dicho poema, los temas principales que aborda Solón con respecto a la tiranía son:

Por un lado la ironía, al hacerse pasar por estúpido por no haber aceptado desempeñar la tiranía, aunque fuese sólo un día y a pesar de que ello hubiese podido costarle la vida (frag. 23 D, vv. 1-7); por otro lado, orgullo por haber salvado a Atenas de la violencia inherente a la tiranía (frag. 23 D, vv. 8-12); por fin, y en un tono diferente y claramente defensivo, trata de demostrar que las acusaciones que se le hacían de haber engañado a unos y a

otros son falsas y que nunca había dado motivos para que todos ellos pensasen que iba a erigirse como tirano (frag. 23 D, vv. 13-21).

Este o estos poemas han sido escritos, no cabe duda, después de que Solón finalizase su labor política y forman parte de la amplia serie de fragmentos conservados en los que justifica sus acciones pasadas y en el comentario que realizo de este fragmento entro con más detalle en las diferentes implicaciones que el mismo presenta; en todo caso, y avanzando aquí algunas de las observaciones que allí hago, al tiempo que es bastante probable que Solón no hubiese aspirado en ningún momento a la tiranía, es también posible que su lenguaje y sus actitudes, antes de acceder al poder, hubiesen sido lo suficientemente ambiguas como para que, tras finalizar su labor, se le reprochase no haber cumplido sus promesas. En efecto, Solón se está defendiendo frente a aquéllos que confiaban en que se convertiría en tirano y no hay motivos para pensar que esa confianza no se basaba en algún indicio, seguramente más por omisión que por acción, por parte de Solón.

Solón representa los intereses de los grupos nobles no eupátridas de Atenas, de los medianos propietarios desplazados del poder político directo; sin embargo, para que la aristocracia eupátrida se convenza de la necesidad de contar con él y no veten su acceso al arcontado, Solón necesitaba crear un ambiente social favorable a su persona entre el *demos* más desfavorecido, y entre aquéllos que habían acabado perdiendo la libertad y la posesión de sus tierras. Pero estos grupos sociales sin duda no se contentaban con promesas de tibias reformas, máxime cuando otros individuos, que en Solón aparecen identificados como «jefes del pueblo» (frag. 3 D, vv. 5-9; frag. 5 D, vv. 7-10) están aprovechando los descontentos para, seguramente con amplias promesas, crear una tensión suficiente para conseguir acabar con el orden vigente. Es cierto que no hay indicios directos, en su obra, de que Solón haya prometido más de lo que hizo; no obstante, la apelación a conceptos como «Eunomía», y el diagnóstico de la situación que realiza, así como su papel en el asunto de Salamina, donde debió de mostrarse la pésima situación por la que atravesaba Atenas, podían hacer pensar a algunos que los objetivos buscados sólo podían resolverse mediante la violencia.

Desde mi punto de vista, y aunque el propio concepto de tiranía va en contra de lo que conocemos de Solón,[281] éste sin embargo puede ser responsable de no haber aclarado suficientemente, antes de acceder al arcontado, que él no aspiraba a la tiranía; es probable que sus palabras fueran mal interpretadas, pero es también posible que el único medio de forzar al gobierno aristocrático a buscar una solución menos mala que la que un golpe de estado podía propiciar, era atraerse a alguien que, como Solón, disponía del suficiente apoyo popular como para haber intentado, al menos, tomar el poder por la fuerza en caso de haber sido ése su deseo.

Sin embargo, Solón no parece haber tenido ese deseo; su postura es, permanentemente, la de árbitro y su acción política muestra también esa orientación; su combinación de fuerza y justicia (por ejemplo, en el frag. 24 D, v. 16) es incompatible con la tiranía, que representa el paradigma de la fuerza

y la injusticia; el tirano no es árbitro, sino que ha tomado partido y por ello sólo puede incitar a una parte de la comunidad contra la otra; la imagen la expresa con claridad el propio Solón en el fragmento 25 D (v. 20) cuando compara la tiranía con un aguijón; el tirano, que vulnera el orden vigente para dar más poder, para aguijonear, a unos frente a otros, no es, ciertamente, el ejemplo idóneo a seguir. Cuando Solón actúa había ya una larga tradición de tiranías en Grecia, incluyendo algunas todavía activas como la de Periandro en Corinto (quizá no del todo mal vista por parte de los nobles atenienses), hasta la de Trasibulo en Mileto, quizá considerada como un ejemplo a imitar por el populacho ático; independientemente del análisis que los historiadores modernos puedan hacer de los regímenes tiránicos en Grecia, en el que se sopesan sus ventajas y sus inconvenientes y, en todo caso, se suele resaltar su importante papel en el proceso de desarrollo de la *polis*,[282] para los contemporáneos como Solón sus rasgos esenciales eran la ilegitimidad y la tremenda violencia que siempre se asociaba con los tiranos. Si la sociedad ateniense estaba afectada por una situación de violencia, más o menos contenida, introducir una tiranía habría inflamado los ánimos hasta extremos imprevisibles. Es comprensible, por ello, que frente a quienes deseaban fervientemente producir un cambio violento en la situación, otra parte de los atenienses estuviese dispuesta a hacer cesiones para evitar el estallido.

Solón supo, al menos según yo lo veo, manejar perfectamente los distintos intereses enfrentados y supo también ver que dentro de la sociedad no eupátrida había distintos enfoques y diferentes sensibilidades, en contra de lo que debían de opinar los más recalcitrantes eupátridas; como se demostró tras su acción política y legislativa, no todo el *demos* estaba a favor de la violencia y la autocracia y una parte sustancial del mismo (naturalmente la mejor situada económicamente) debió de quedar satisfecha con los logros conseguidos. Tal y como nos aseguran nuestras fuentes fueron, precisamente, quienes quedaron descontentos con la labor soloniana, los que en su momento apoyarían a Pisístrato en su exitoso camino hacia la tiranía (Hdt., I, 59; Arist., *Ath. Pol.*, 13, 3-4; Plut., *Sol.*, 29, 1);[283] sin embargo, cabe decir que, aunque ciertamente su posición económica quizá no se hubiese visto demasiado favorecida como consecuencia de la acción de Solón, ya que éste se negó a realizar un nuevo reparto de tierras, sin embargo es a Solón a quienes esos grupos, que luego apoyarán la tiranía, deben su nacimiento político. Serán ellos quienes, sobre todo, zaherirán a Solón, el cual se defenderá justificando, mediante sus poemas, su labor.

4.6.2. *Sus vinculaciones con Pisístrato*

En relación con su rechazo a la tiranía[284] los autores antiguos suelen aludir a su beligerancia ante los primeros intentos de Pisístrato por dominar la situación (Plut., *Sol.*, 30, 2-3) y es posible que alguno de sus poemas aluda ya

a la toma del poder por el tirano (por ejemplo, el fragmento 8 D), aunque tampoco es estrictamente necesario.[285] Nuestras fuentes mencionan varias anécdotas que tendrían como protagonista a Solón, en su oposición al tirano: primero, intentó convencerle con palabras de que no aspirase a la tiranía (Plut., *Sol.*, 29, 4-5); luego, se opuso a que se le concediese a Pisístrato una guardia (Arist., *Ath. Pol.*, 14, 2; Plut. *Sol.*, 30, 1-4); después colgó sus armas a la puerta de su casa haciendo ver que él ya había luchado bastante por su ciudad y que era el turno de que otros hicieran lo mismo (Arist., *Ath. Pol.*, 14, 2; Plut., *Sol.*, 30, 7-8); se dedicó a criticar al tirano (Plut., *Sol.*, 31, 1) y, según algunas tradiciones tardías, habría incluso huido a Corinto (Dio Chrys., *Or.* 37, 4) o habría iniciado sus viajes, precisamente por ese motivo (Diog. Laert., I, 50; Val. Max., V, 3 *Ext.* 3; Aul. Gel., *NA*, XVII, 21, 4). A pesar de ello, el tirano le seguiría profesando afecto y acabaría nombrándole su consejero, cargo que habría aceptado Solón al ver que Pisístrato mantuvo, defendió y cumplió sus leyes (Plut., *Sol.*, 31, 2-3).[286]

Como también veíamos anteriormente, algunos autores asociaban a Solón con Pisístrato ya desde el episodio de Salamina e, incluso, como se ha visto, puede que hubiese entre ellos algún grado de parentesco. Da la impresión de que buena parte de las noticias mencionadas deben de ser apócrifas, posiblemente extraídas en algunos casos de lecturas más o menos sesgadas de sus poemas o directamente inventadas.[287] No obstante, sí que puede haber algo de verdad en ellas, sobre todo su oposición a la tiranía, tanto en abstracto, como forma de gobierno, como a la que personificaba Pisístrato. La tradición que hace del viejo legislador el consejero del tirano sin duda es un invento posterior para dar cuenta del poder «suave» que ejercerá el tirano, pero tampoco hay indicios para aceptarla.

Otro dato se desprende de las tradiciones mencionadas: después de su regreso a Atenas tras sus diez años de viajes, a los que aludiré en un capítulo posterior, Solón no parece haber gozado de demasiada popularidad, y parece haberse dedicado a escribir poemas (algunos de ellos autoexculpatorios) así como a su gran proyecto de componer un gran poema sobre la Atlántida, que de haberlo concluido, como pone Platón en boca de Critias, le habría acabado haciendo más famoso que a Homero o a Hesíodo (Platón, *Timeo*, 21 c-d; *Critias*, 113 a; *cf.* Plut., *Sol.*, 31, 6).[288] Cuando Pisístrato accede a la tiranía (561 a.C.) hacía ya más de 30 años que Solón había promulgado su legislación y, naturalmente, su hora había pasado.[289] En esos treinta años, una parte de los cuales el propio Solón ha estado ausente de la ciudad, la situación se ha modificado y, aun con dificultades, la nueva estructura que ha introducido Solón ha propiciado nuevos cambios. Los que apoyan (y los que se oponen) a Pisístrato son, en su mayoría ya, los hijos de los que confiaron en Solón; a partir de ese momento, Solón, seguramente ya considerado durante los últimos años de su vida una reliquia del pasado, va a sumergirse en el mundo de la leyenda y en el prestigio que le confiere su sabiduría, y de esa especie de limbo no saldrá hasta fines del siglo v, cuando en esos años tumultuosos sea «redescubierto» en su faceta de político y legislador.

Quizá su fama como poeta hubiera seguido viva, al menos a juzgar por una referencia en el Timeo de Platón, en el que Critias asegura que, cuando era pequeño, los jóvenes solían recitar en las Apaturias poemas de Solón (Platón, *Tim.*, 21 b).[290]

Fuese cual fuese realmente la actitud de Solón ante la tiranía de Pisístrato,[291] da la impresión de que sobrevivió poco a la misma, lo que hace sospechosas las tradiciones que le hacen consejero del tirano; Plutarco menciona dos posibilidades para la fecha de su muerte, una que la sitúa al año siguiente del ascenso de Pisístrato y que derivaría de Fanias de Éreso, mucho más documentada, y otra más genérica, atribuida a Heraclides Póntico que sitúa su muerte bastantes años después (Plut., *Sol.*, 32, 2), y que posiblemente hay que relacionar con la prolongación (literaria) de la vida de Solón para dar verosimilitud a las entrevistas, ficticias, que mantendría con personajes destacados durante sus viajes, y a las que aludiremos más adelante.

4.7. Conclusión

No podemos resumir en unas cuantas palabras la obra política y legislativa de Solón y reservo para un capítulo ulterior una valoración general de su actividad; en cualquier caso, lo que resulta llamativo es cómo todo un programa político, sin duda no improvisado, modifica de manera tan radical la situación de Atenas: sienta las bases de la ciudadanía ateniense, introduciendo nuevos criterios de admisión; crea y (re-)organiza las principales instituciones de la *polis*, establece un nuevo código de leyes. Y, posiblemente, desarrolla al tiempo una amplia labor didáctica, que tal vez no fue bien entendida del todo por sus contemporáneos, todavía inmersos en una dialéctica distinta, en muchos aspectos aún pre- o protopolítica. Su actividad, y quizá fuese el principal desengaño de Solón, no sólo no resolvió todos los problemas sino que creó otros nuevos; lo más que podemos decir en su favor es que esos nuevos problemas se fueron situando, poco a poco, en un marco plenamente político.

Con ello lo que quiero decir es que si hasta el arcontado de Solón el conflicto se planteaba entre quienes tenían privilegios y usaban los mismos para someter a una situación de servidumbre a los que no lo tenían, a partir de Solón será un hecho irrebatible la pertenencia de unos y otros a una misma estructura política, a una misma *polis*, cuyos órganos básicos ha diseñado Solón; consecuentemente, la lucha, el conflicto, se empezará a plantear en términos políticos, esto es, acerca de cómo articular la participación en el poder, de cómo conseguir una mayor cohesión territorial o de cómo lograr ese cierto equilibrio entre poderes que había sido uno de los mensajes principales del legado de Solón. Ese papel de arbitraje, absolutamente necesario para evitar que los deseos de los unos se impusieran injustamente sobre los de los otros, tenía que haberlo desempeñado tanto la legislación soloniana como la nueva constitución política; una vez promulgada su legislación, Solón quiso

dejar el papel de árbitro y mediador que él había desempeñado a las leyes que había escrito. Como mostrarían los hechos, Solón se equivocó en sus apreciaciones y quizá más cuando decidió abandonar la ciudad para que su persona no representara ningún factor de desequilibrio. Cuando años después regresó y Atenas estaba ya en el camino hacia la tiranía sus consejos y avisos ya estaban desfasados; en el año 561 Pisístrato se convertía en tirano. Al año siguiente, Solón moría (Ael., *VH*, 8, 16).[292]

Los tumultuosos años que siguieron a al arcontado de Solón demostraron que las nuevas instituciones de Atenas aún necesitaban un periodo de rodaje para ser satisfactorias pero los diversos grupos que habían llegado a una tregua en el 594 a.C. no estaban dispuestos a proseguirla. Sin embargo, la nueva realidad que Solón había propiciado, otorgando privilegios a nuevos grupos que hasta entonces habían carecido, incluso, de reconocimiento político, así como las contenciones que Solón había establecido sobre la antigua aristocracia eupátrida, iban a terminar dando un cierto resultado. Los nuevos ciudadanos, en buena medida antiguos hectémoros, no iban a regresar jamás a su estado de servidumbre; las deudas habían sido abolidas y nadie iba a volver a restablecerlas; la garantía personal sobre los deudores ya era impensable restaurarla; los admitidos al grupo de los pentacosiomedimnos, pero que no eran eupátridas, tampoco iban a renunciar a sus aspiraciones a ejercer la principal magistratura, el arcontado. Por todo ello, la situación después del arcontado de Solón es ya muy distinta a la que existía tan sólo un año atrás y aunque las personas seguían siendo las mismas, el modo de relacionarse entre ellas había, inexorablemente, cambiado. Los resultados que logró Solón no fueron definitivos, a pesar de que él así lo creía, pero sí fueron el inicio del desarrollo ulterior de la *polis* ateniense que acabaría convirtiéndola en el más importante sistema político democrático del mundo antiguo. Fueron sólo los propagandistas políticos de fines del siglo v y del siglo IV quienes consideraron a Solón el «padre de la democracia» (por ejemplo, Isoc., 7, 16; Arist., *Pol.*, 1274 a 1-3)[293] pero su reforma estaba muy lejos de la democracia, concepto que es difícilmente aplicable al siglo VI inicial, y es dudoso que Solón hubiera considerado ese régimen como el mejor.[294] Fue, sin duda (y seguramente sin saberlo o intuirlo), un precursor de ella pero fue, sobre todo, el auténtico fundador de la *polis* de Atenas.

5. LOS VIAJES DE SOLÓN ANTES Y DESPUÉS DE SU ARCONTADO. SU IMPORTANCIA EN RELACIÓN CON LA LABOR LEGISLATIVA

Solón se nos presenta como un personaje viajero; tanto durante su juventud como ya durante su madurez, y después de su labor política, encontramos a Solón fuera de su ciudad, en diversos puntos del Mediterráneo.[1] Haremos rápida referencia a esta faceta del ateniense.

5.1. La tradición de su dedicación al comercio

Solón aparece, en diversos autores, dedicado al comercio durante su juventud, en parte por las estrecheces económicas y en parte por afán de aprendizaje (Plut., *Sol.*, 2, 1). Los esfuerzos que realiza Plutarco para justificar que Solón hubiese desempeñado esa actividad, tenida sin lugar a dudas por deshonrosa, especialmente para alguien de buena familia, seguramente es un indicio de lo correcto de la tradición, a pesar de las reservas manifestadas por algunos autores.[2] No tenemos demasiados indicios de cuáles pudieron ser los territorios visitados por el joven Solón y a veces esta temprana actividad viajera es confundida, o reduplicada por algunos autores antiguos, con la posterior al arcontado. No conocemos, pues, con exactitud cuáles pudieron haber sido los destinos de Solón en su juventud, en un momento en el que el mundo griego está abriéndose paso, a marchas forzadas, por el Mediterráneo y el Mar Negro, colonizando y descubriendo nuevas tierras;[3] no obstante, podemos suponerle interesado por el mundo de Asia Menor, que parece conocer bien, y que en el último tercio del siglo VII estaba iniciando un periodo de gran prosperidad; su relación con este mundo pudo permitirle visitar Egipto, aunque no hay demasiados datos fiables de que hubiese estado allí antes de sus viajes de madurez. Probablemente el mundo de Tracia y la Propóntide pudo también ser objeto de visitas por su parte, habida cuenta de los intereses de Atenas en esa región ya durante el último cuarto del siglo VII, que se saldarán con la toma de Sigeo a los mitilenios, y que

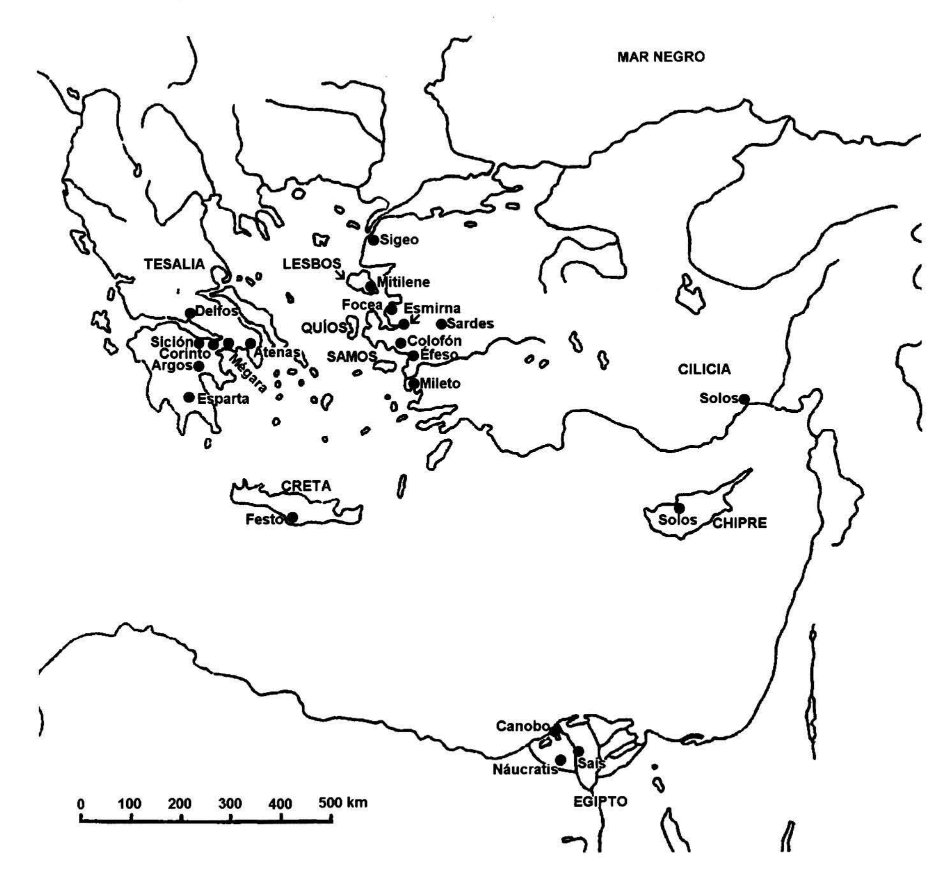


FIGURA 7. Mapa del Mediterráneo oriental mostrando los principales sitios mencionados en el texto.

abrirá un largo periodo de conflictos, con suerte variable, por esa plaza;[4] quizá pudo atraerle también el mundo occidental, Sicilia, la Magna Grecia o Etruria, donde las ánforas áticas de aceite «SOS» estaban experimentando una distribución desconocida hasta entonces.[5] En cualquier caso, todo ello es hipotético, ya que nuestras fuentes sólo aluden con detalle a sus viajes posteriores; pero esos viajes y la dedicación al comercio, acaso dando salida a productos por él mismo producidos, le van a convertir, qué duda cabe, en un personaje con una mente más abierta, que puede haber conocido de primera mano las profundas transformaciones que el mundo griego está experimentando en esos años finales del siglo VII, en el que junto con el reforzamiento de sistemas rabiosamente aristocráticos, como los existentes en muchas ciudades jonias del momento, surgirán también convulsiones provocadas tanto por tensiones internas como por la presión que los lidios ejercerán sobre ese mundo. Y esas convulsiones se saldaban, en ocasiones, con au-

ténticos baños de sangre y con el debilitamiento, en último término, de las *poleis*.

Solón pudo haber conocido (tuvo que conocer) las luchas internas en Mitilene, que arrasaban la ciudad; pudo haber asistido a los últimos estertores del régimen de los aristócratas terratenientes de Samos, y la violencia que acompañó a su caída[6] y al establecimiento de la tiranía, seguramente en medio de un baño de sangre, en Mileto (Hdt., V, 92). Y pudo conocer la caída y la destrucción de la ciudad de Esmirna a manos de los lidios (Hdt., II, 16),[7] hecho que pudo influir en su visión acerca de cómo los dioses podían castigar a una ciudad por sus males, que luego desarrollará en su poema Eunomía (frag. 3 D). En definitiva, y aunque no estemos seguros de los lugares que visitó, el mundo de la Grecia del Este parece un candidato especialmente idóneo y allí tuvo ocasión de ver y analizar las causas de los conflictos, sacando de esa experiencia las consecuencias oportunas, que plasmó en su poesía; una poesía, cuyo origen y cuyas técnicas estaban también en esa misma tierra de Jonia.

5.2. Los viajes posteriores al arcontado, entre la realidad y la ficción

La principal tradición del Solón viajero corresponde al momento inmediatamente posterior a la promulgación de sus leyes y, consecuentemente, a la renuncia al poder que el cargo de arconte le proporcionaba.[8] Tanto Aristóteles como Plutarco aseguran que fue, sobre todo, para evitar tener que estar respondiendo de sus leyes y recibiendo propuestas y sugerencias de modificación, así como para no tener que servir de intérprete de las mismas por lo que decidió formalizar su ausencia (*apodemia*) durante un periodo de diez años, que dedicaría tanto al comercio (*emporia*) como a ver mundo (*theoria*) (Arist., *Ath. Pol.*, 11, 1; Plut., *Sol.*, 25, 6).[9] Como ya veíamos con anterioridad, algunos autores introducirán otros motivos para su marcha, como el enfrentamiento con Pisístrato, pero da la impresión de que son teorías que tienen poco fundamento. El tema del legislador que parte del lugar en el que ha realizado su labor es, empero, un tema bastante frecuente en las tradiciones que conocemos acerca de los legisladores arcaicos y los lugares que visita Solón suelen aparecer también en esos relatos.[10]

5.2.1. *Egipto*

El primer lugar al que acude Solón es Egipto; de su estancia allí, además de otras informaciones que ahora mencionaré, parece proceder un verso en el que se refiere a la boca Canóbica del Nilo (frag. 6 D). Esta región, a la que alude Solón en su fragmento, corresponde al área en la que surgía el emporio griego de Náucratis que, aunque quizá recibiera carta de naturaleza for-

mal durante el reinado del faraón Amasis (570-526 a.C.) (Hdt., II, 178), existía ya para ese momento como atestiguan los hallazgos arqueológicos allí realizados y que remontan a la segunda mitad del siglo VII.[11]

Desde Náucratis, posiblemente viajase hacia algunos de los principales centros del Bajo Egipto, especialmente a Heliópolis y a la que era la capital de la entonces reinante Dinastía XXVI, Sais, desde la que seguramente gobernaba el país Psamético II (595-589 a.C.). En esos centros se encontraría con sacerdotes egipcios como Psenopis y Sonquis, con quienes hablaría de lo divino y lo humano (Plut., *Sol.*, 26, 1; *Is. et Os.*, 10; Plat., *Tim.*, 21 e) y allí recibiría los materiales principales para la historia de la Atlántida, tal y como asegura, con más detalle, Platón en sus diálogos Timeo y Critias (Plat., *Tim.* 21e; *Crit.*, 108 d, 110 b). Como ya dijimos anteriormente, con esos materiales inició la composición de un poema sobre la Atlántida (Plat., *Tim.*, 21 c; *Crit.* 113 a), que habría acabado de no haber seguido preocupado por la marcha de la política en Atenas.[12]

La presencia de Solón en Egipto no es extraña en una época en la que cientos y miles de griegos iban a Egipto, bien a comerciar, bien a servir como mercenarios en los ejércitos del faraón;[13] algunos, como Solón irían a comerciar y a impregnarse de la sabiduría egipcia y, posiblemente por los mismos años, otro filósofo y sabio, Tales de Mileto, realizó igualmente su viaje a Egipto donde adquirió importantes conocimientos sobre las matemáticas y sobre la naturaleza.

En Plutarco no hallamos ninguna referencia a que Solón entrase en contacto con el faraón reinante ni, tan siquiera, a que lo intentase; no obstante, Heródoto asegura que llegó a visitarle (Hdt., I, 30) y que, incluso, tomó para su legislación una ley promulgada en Egipto por ese faraón (Hdt., II, 177). Platón también parece dar a entender que cuando Solón visitó el país el faraón reinante era Amasis (Plat., *Tim.*, 21 e). Sin embargo, es harto improbable que Solón pudiera visitar a Amasis cuando éste reinaba sobre Egipto, porque su subida al trono se sitúa bastantes años después (hacia el 570 a.C.) de las fechas habitualmente admitidas para la estancia de Solón en Egipto; además, y como ya se dijo anteriormente, sería difícil que hubiese tomado una ley de Amasis para su legislación, cuando su viaje se sitúa después de haberla promulgado. Igual que con la entrevista con Creso de Lidia, asimismo ficticia, nos hallamos aquí ya ante la elaboración de la leyenda de Solón; en el caso de Amasis, su vinculación a él se explica por el carácter de filoheleno que los griegos atribuían a este faraón (Hdt., II, 178).[14]

De cualquier modo, su estancia en Egipto debió de resultarle provechosa, tanto económicamente como desde el punto de vista del aprendizaje y, sea cierto o no el relato que recoge Platón, al menos éste le atribuye al viejo legislador la introducción en Occidente de un tema que, como el de la Atlántida, ha producido, y seguirá haciéndolo, océanos de tinta.

5.2.2. *Chipre*

La segunda etapa del recorrido de Solón fue la isla de Chipre; al menos uno de los fragmentos de sus poemas se refiere a su estancia allí (frag. 7 D), y es utilizado por Plutarco para ilustrar su noticia (Plut., *Sol.*, 26, 4).[15] Allí fue recibido por el rey de la ciudad de Solos, en el norte de la isla, Filocipro; se trataría de un personaje histórico, como atestigua Heródoto (V, 113) al mencionarle como padre del rey Aristocipro, que murió en el año 497 luchando contra los persas; hay, sin embargo, un lapso de tiempo demasiado largo (cerca de cien años) entre el florecimiento de Aristocipro (inicios del siglo VI) y la muerte de su hijo (inicios del siglo V).[16]

No se sabe qué hizo exactamente Solón en Chipre (además, tal vez, de comerciar), pero las tradiciones helenísticas, sin duda por la semejanza del nombre de Solón con el de la ciudad de Solos, acabaron por convertirle en el impulsor de la refundación de la ciudad en una llanura, lo que parece falso, ya que la ciudad de Solos existía con ese nombre desde, al menos, los siglos X-IX a.C. y su nombre aparece mencionado ya en textos asirios del siglo VII;[17] una tradición relativamente semejante, aunque centrada en la otra ciudad griega que llevaba el nombre de Solos, la situada en la costa de Cilicia, obligó también a llevar a Solón a esta costa. Tanto la tradición de la refundación de la Solos de Chipre como la de la Solos de Cilicia son, demostrablemente, falsas,[18] aunque cada una procede de tradiciones de distinto origen y diferente motivación.[19]

5.2.3. *Lidia*

La presunta estancia de Solón en Lidia y, más concretamente, en la corte de Creso, parece formar parte de la leyenda de Solón más que de la realidad; aunque quizá fuese una tradición más antigua,[20] es Heródoto quien relata con todo detalle el encuentro entre el sabio y el rey, en el que éste intenta por todos los medios que aquél reconozca su poder y su felicidad.[21] El sabio, mediante el uso de ejemplos, trataría de hacerle ver al rey que sólo en el momento final de la vida se puede hacer el balance global de la misma, no antes (Hdt., I, 30-33), aunque el rey asiático no comprendería, sino en el momento de su captura por Ciro, el auténtico sentido de las palabras de Solón (Hdt., I, 86);[22] Plutarco cuenta una historia muy parecida (Plut., *Sol.*, 27), lo que sugiere que ha utilizado como fuente a Heródoto, aunque adornándola con relatos posteriores, en muchos casos ya de época helenística; el relato aparece, más o menos completo, en muchos otros autores, básicamente con los rasgos habituales ya desde Heródoto, pero también con añadidos que responden ya a más fuertes intereses moralistas.[23]

El consenso habitual hoy día es que esa entrevista no pudo haber tenido lugar, puesto que hay una importante diferencia de fechas entre el momen-

to de ascenso al trono de Creso (561 a.C.) y la cronología atribuible a los diez años que Solón estuvo fuera de Atenas, aunque hay autores que han intentado mostrar que las cronologías tradicionalmente empleadas son erróneas.[24]

Ya los antiguos se habían percatado de esas diferencias cronológicas y seguramente muchos autores habrían observado el carácter apócrifo de la entrevista; el ejemplo más claro nos lo brinda Plutarco que, aun reconociendo que conoce esos reparos acepta su realidad basándose tanto en el hecho de que cuenta con muchos partidarios cuanto, sobre todo, en que toda ella se ajusta al carácter de Solón, dejando de lado cualquier análisis riguroso de la cronología, que no parece importarle demasiado en este caso (Plut., *Sol.*, 27, 1).

En todo el relato de Heródoto hay un fuerte componente délfico y da la impresión de que Solón actúa como una especie de embajador del santuario;[25] quizá aún no haya terminado de surgir toda la tradición de los Siete Sabios (al menos Heródoto no parece referirse a ella),[26] pero en las historias que, ya a lo largo del siglo VI debieron de circular con respecto a Solón, especialmente para acompañar y dar un trasfondo biográfico a sus poemas, la creación del tema de la entrevista del sabio, del *sophistes* como le llama Heródoto (I, 29),[27] y el rey debió de significar un momento importante en el desarrollo del personaje Solón, que ponía en la práctica, ante el paradigma del lujo y la desmesura asiática, el propio Creso, el rechazo a la riqueza y al lujo y su apuesta por la moderación que sus poemas rezumaban.[28]

En el relato no hay, necesariamente, nada histórico; el Creso que aparece es el Creso tópico, amante del lujo y de los placeres y dueño de incontables tesoros; el Solón que se entrevista con él, el sabio, no el político,[29] repite, con otras palabras, el mensaje que sus propios poemas transmiten[30] y encarna la figura del sabio consejero, cuyos consejos, en caso de ser seguidos, garantizan el éxito.[31] Ello sugiere que quienquiera que inventase la entrevista y, en todo caso Heródoto, conocía bien los poemas de Solón,[32] hasta el punto de poder recrear (o al menos intentarlo) su personalidad y conocía también el trágico destino de Creso, condenado a ser quemado vivo en una pira por orden de su vencedor, Ciro el Grande; para terminar de darle emoción al relato, habría sido el recuerdo de Solón, en el momento de la muerte, el que habría acabado salvando la vida a Ciro, no sin la previa intervención de Apolo, que reconoce el arrepentimiento del desafortunado lidio. El carácter legendario del relato, creo, no admitirá demasiadas discusiones.[33]

5.2.4. *Otros*

Otros viajes de Solón aparecen todavía más envueltos en la leyenda, no tanto porque no pueda aceptarse su realidad, sino por las circunstancias que los rodean. Así, por ejemplo, Plutarco menciona visitas a Corinto y Delfos, lo que no tiene nada de extraño; sin embargo, aparecen relacionadas con la pertenencia de Solón al grupo de los Siete Sabios (Plut., *Sol.*, 4, 1), lo que

hace sospechoso el asunto. Lo mismo la estancia de Solón en Mileto para visitar a Tales (Plut., *Sol.*, 6, 1) que algunos autores situaban durante su ausencia por diez años de Atenas (Tzetzes, *Quil.*, 5, 359-362) está también en relación con este carácter sapiencial de Solón, así como una genérica referencia a una estancia en Jonia quizá transmitida por Heraclides Póntico;[34] no obstante, una estancia en Jonia no es descartable en este momento y algunos autores han sugerido, incluso, que pudo haber visitado al poeta Mimnermo de Colofón, residente por aquel entonces en Esmirna, y con cuyos poemas muestran los de Solón varias concomitancias (por ejemplo, el frag. 22 D).[35]

5.3. Conclusión

Los viajes de Solón, tras su voluntaria retirada de la vida política ateniense durante diez años, cumplen una doble función, independientemente de su realidad o no. Por un lado, acaban de convertir a Solón en un hombre sabio, completando su formación, iniciada en los viajes juveniles; no en vano uno de los versos de Solón (frag. 22 D, v. 7) alude a su continuo deseo de aprender, incluso en la vejez. Por otro lado, marcan el tránsito entre su periodo de actividad pública y política y su periodo de cese de esa actividad. En los dos casos, el viaje es un medio ideal para marcar esas transiciones.

No tenemos motivos para dudar de la realidad de, al menos, parte de esos viajes y, a juzgar por sus poemas, no es improbable que durante los mismos, en los que seguramente el comercio también jugó un papel no desdeñable, visitase como poco Egipto y Chipre. No sabemos con certeza qué otros sitios visitó, pero no puede descartarse que, posiblemente como durante su juventud, la tierra de Jonia estuviese entre sus destinos. Esos viajes, forzados por la presión a que debió de ser sometido en la ciudad, tuvieron como resultado, como ya decíamos anteriormente, una cierta consolidación, aun entre dificultades, de la nueva estructura política y social de Atenas originada a partir de su labor legisladora;[36] a su regreso, sin embargo, Solón ya no era la figura venerada que había sido antes. Rechazado y criticado por unos y otros, pero todavía deseoso de hacer oír su voz, se dedica a justificar su labor al tiempo que advierte de los riesgos que se avecinan; no obstante, aunque respetado, su voz y su palabra ya no tienen el poder que antaño tuvieron. Mientras su vida se extingue, quizá con más de setenta años (frags. 19 D y 22 D) Atenas entra en otra etapa de su historia.

6. RESULTADOS DE LA LABOR DE SOLÓN

Como hemos ido viendo, Solón realizó una tarea ingente aunque es posible que sólo dos siglos después se hiciera auténtica justicia a su labor; sin embargo, y aunque seguramente en vida le faltó ese reconocimiento, posiblemente por falta de perspectiva histórica, nosotros sí tenemos la suficiente para realizar una valoración de su obra.[1]

6.1. Insatisfacción de las partes

Ha quedado suficientemente claro, a partir del análisis efectuado, que Solón no consiguió agradar a ninguno de los diferentes grupos que, antes de su arcontado, se habían disputado el poder y que, tras el mismo, tuvieron que buscar una nueva forma de organizarse. Solón, además, no sólo fue consciente de ese descontento sino que además se preguntó (quizá sinceramente) por las causas del mismo. Si su ambigüedad había sido la responsable de ese malestar con su acción política, Solón no parece dispuesto a aceptarlo. Él se presenta, en sus poemas autoexculpatorios, como hombre de una sola palabra e intenta convencer a su auditorio de que lo mismo que había prometido hacer es lo que hizo. Sin embargo, un análisis de sus poemas, especialmente de aquéllos que parecen corresponder al momento anterior al arcontado, muestran, ciertamente, una calculada ambigüedad; aunque se diagnostican los males de la ciudad, no resulta del todo claro sobre quiénes recaen directamente las culpas ni cuáles deberían ser las medidas para atajar esos males. Sí hay, es verdad, un importante mensaje ético, pero que con sus referencias directas a obras como la de Hesíodo y su concepto de justicia (*dike*), pueden dar lugar a interpretaciones contradictorias, puesto que cada facción puede arrogarse para sí el comportamiento justo y no es Solón demasiado explícito en su atribución de responsabilidades; por ende, no ha asumido una posición de fuerza,[2] y ha preferido que sean las leyes las que marquen la pauta.

Por supuesto que Solón tenía su visión de dónde radicaba el problema y qué medidas podían ser pertinentes para atajarlo, y en los poemas posterio-

res al arcontado sus ideas quedan más claras. Solón es partidario, y sus reformas así lo muestran, de un sistema de gobierno de carácter oligárquico, en el que sean los ciudadanos más pudientes quienes controlen las instituciones; al tiempo, está en contra de la sumisión a la esclavitud y a la servidumbre de los que queden fuera de ese círculo, porque seguramente es consciente de que un cuerpo ciudadano fuerte y nutrido es una garantía para la supervivencia de la *polis*. En su idea del equilibrio, cada uno de esos grupos debe colaborar, cada uno dentro de sus límites y posibilidades, en el bienestar común;[3] ni los ricos deben oprimir a los pobres, convirtiéndolos en deudores ni en esclavos, ni éstos deben aspirar a los bienes de aquéllos, contentándose con lo que tienen o buscando nuevas formas de vida que no pongan en riesgo el orden establecido.

Sin embargo, Solón sabe que esas ideas no podían ser expresadas tan directamente si es que pretendía (y yo no dudo de ello) convertirse en el que resolviera el problema; no podía asustar a los eupátridas, que gobernaban (valga la redundancia) precisamente porque eran eupátridas, y como círculo aristocrático restringido que eran, se repartían el poder entre ellos.[4] Tampoco podía descartar cambios importantes que beneficiasen a los hectémoros, pero seguramente jamás habló en público de repartir de nuevo la tierra, como muchos pretenderían; a pesar de ello, no debió de desautorizar a aquéllos de entre los suyos que no negaban esa posibilidad ni debió de pronunciarse nunca públicamente en contra de la misma. Fue esta indefinición sobre sus posiciones exactas la que le convirtió en el único «jefe del pueblo» en quien podían confiar (relativamente) los eupátridas; ambos bandos debían de pensar que, burlando al otro, establecería un sistema que les beneficiase frente a los rivales. Al menos eso es lo que el propio Solón dice (frags. 23 D y 24 D) y no parece posible que, una vez concluida su actividad política, haya malinterpretado las críticas que se le hacían.

Es seguro (al menos yo lo creo así) que Solón fue plenamente consciente de que su labor iba a provocar descontentos; quizá, sin embargo, pensase que también iba a encontrar apoyos y que éstos superarían a aquéllos. La realidad es que, si aceptamos el símil que él mismo utiliza una vez concluida su labor él se ve como un lobo entre los perros (frag. 24 D, vv. 26-27); este símil marca una clara diferencia con otros que él utiliza: un guerrero empuñando un escudo entre dos bandos (frag. 5 D, v. 5) o un mojón entre los dos bandos en tierra de nadie (frag. 25 D, vv. 8-9). Aquí está él solo contra todos y posiblemente esto indique que Solón se ha dado cuenta de que el descontento es generalizado y ni tan siquiera aquéllos de los que pudiera haber esperado más comprensión, el grupo al que él mismo pertenece, están satisfechos.[5] Pero de ahí radica también su satisfacción: el haber impedido, en contra de los deseos de cada grupo, que unos se impusieran a otros, o el haber rechazado la tiranía que por todas partes le ofrecían, le sirve a Solón como la prueba suprema de lo acertado de su labor. La insatisfacción generalizada es el indicio de que ha llegado al equilibrio, al contrapeso entre poderes; los acuerdos a que han de llegar

para compartir el poder los principales representantes de los grupos en conflicto unos doce o catorce años después de su arcontado (Arist., *Ath. Pol.* 13, 2) nos sitúan en un marco político nuevo, aunque quizá los propios atenienses no fuesen conscientes del mismo.

6.2. Nuevo enfoque de la lucha política

Efectivamente, y también hemos ido apuntando algo en los capítulos anteriores al respecto, la actividad de Solón propicia unos cambios radicales en la sociedad y en la política atenienses. En primer lugar, su obra política sienta las bases de la ciudadanía ateniense durante el resto de la historia de la ciudad; con su definición de la ciudadanía, que se liga al país mediante el desarrollo de determinados festivales en honor a los dioses, se marca la nueva identidad de los atenienses y la participación de todos ellos, si bien no de forma igualitaria, en la *polis*.[6] Con la reforma y creación de instituciones se regula esa participación y con las leyes se establece el marco en el que dirimir las diferencias. Ninguno de esos aspectos parece haberse abolido en los años sucesivos, por lo que hemos de pensar que se mantuvieron en vigor hasta, al menos, la nueva reorganización que a fines del siglo VI realizará Clístenes que, sin embargo, mantuvo todavía muchas de las instituciones solonianas.

Así pues, aunque el descontento con la labor de Solón a que aludía en el apartado previo venía motivado por la insatisfacción de las partes, causada por la no consecución de sus fines últimos, la nueva estructura posiblemente hace replantearse esos mismos fines últimos. Por lo que sabemos, y a partir de la reconstrucción que hacíamos de la situación de la Atenas pre-soloniana, asistíamos a un intento de asalto al poder en toda regla por parte de aquellos grupos aristocráticos desplazados del mismo por la acción de un restringido círculo de esa aristocracia, los eupátridas. Muchos de los que aspiraban al poder disponían ciertamente de recursos económicos importantes y algunos, como el propio Solón, pertenecían a familias de gran nobleza y antigüedad, pero al hallarse fuera del círculo eupátrida no podían aspirar a participar en el poder. En su lucha, esos grupos utilizaban como elemento de presión y de activismo a los elementos más desheredados del Ática, sometidos a situaciones de servidumbre y esclavitud, o susceptibles de serlo, como consecuencia de la despiadada actitud de esos mismos eupátridas que aprovechaban su monopolio del poder y su control de los órganos judiciales, por incipientes que ellos fueran, para perpetuar esa situación.

Posiblemente otros grupos se mantuviesen al margen, aunque eso beneficiaba a los eupátridas, porque debían considerar que su situación económica, holgada, y su estatus político (serían ciudadanos) les diferenciaba de ese populacho fuertemente manipulable que amenazaba con destruir a Atenas; seguramente la ley soloniana que más tarde obligaría a todo ciudadano a tomar partido en un conflicto civil (el fragmento 38 de Ruschenbusch) trataría de evitar en lo sucesivo esta pasividad cómplice.

Tras la acción de Solón, la lucha por el poder sigue presente, pero ahora ya se ha ampliado y modificado el escenario; la lucha por el arcontado se convierte en una de las metas principales, en parte por el gran poder que posee la magistratura y en parte porque el desempeño de la misma garantiza o permite la entrada en el Areópago y, por consiguiente, el ejercicio de una influencia duradera y la capacidad de seguir interviniendo en política. Ya no se plantea un cambio en el sistema, aunque la pugna de intereses impedirá en dos ocasiones, durante los diez años siguientes al arcontado de Solón la elección de arcontes (Arist., *Ath. Pol.*, 13, 1); incluso, cuando un tal Damasías, unos diez o doce años después del arcontado de Solón, quiso convertirse en tirano, lo hizo desde su poder como arconte, cargo que no quiso abandonar al expirar su mandato, manteniéndose en el mismo dos años y dos meses (*c.* 582-580) (Arist., *Ath. Pol.*, 13, 2);[7] por lo que se refiere al sistema judicial establecido por Solón, y aunque no se conoce realmente si entró en funcionamiento, posiblemente lo hiciera, a juzgar al menos por una referencia (ciertamente sospechosa) a cómo Pisístrato, siendo tirano, acudió ante el Areópago a responder de una acusación de asesinato (Arist., *Ath. Pol.* 16, 8; Plut., *Sol.*, 31, 3); por fin, ya hemos mencionado el acuerdo a que llegan las distintas facciones atenienses, doce o catorce años después de Solón, de nombrar diez arcontes que proceden de los eupátridas, de los labradores y de los artesanos (Arist., *Ath. Pol.*, 13, 2) y, cuando Pisístrato pide que se le conceda una guardia personal de maceros, es la propia asamblea quien le otorga ese privilegio (Arist., *Ath. Pol.*, 14, 1).

Todo ello indica que el marco jurídico definido por Solón se mantiene, a pesar de las dificultades y que la lucha política busca otros derroteros; se utilizan los nuevos recursos que la constitución soloniana ha creado, la ciudadanía empieza a ser consciente de sus derechos y parece desaparecer el riesgo de ruptura del Estado. Naturalmente, y como es sabido, la situación desembocará en la tiranía de Pisístrato desde el 561 pero cuando se produce el ascenso del mismo los ciudadanos atenienses se han ido reagrupando, de acuerdo con sus intereses, en distintos grupos más o menos organizados que pretenden influir en la dirección del gobierno, y que atienden tanto al nivel económico de los mismos cuanto a su lugar de residencia y a sus inclinaciones políticas.[8] Pisístrato ejercerá, al menos durante su primera etapa, una política moderada, actuando, según Aristóteles, más como un particular que como un tirano (Arist., *Ath. Pol.*, 14, 2) y observando y haciendo cumplir las leyes de Solón (Plut., *Sol.*, 31, 3). Independientemente del valor real que estas informaciones tengan, no hemos de perder de vista que la tradición griega fue siempre enemiga del régimen tiránico y de los tiranos, por lo que el que a uno de ellos se le atribuya alguno de estos hechos posiblemente sugiera alguna base real.[9] Sea como fuere, la Atenas posterior a Solón es ya muy distinta de la anterior a él; los ciudadanos han aprendido a dirimir de un modo más ordenado, más consensuado diríamos hoy día, sus conflictos. Ya estamos lejos de la época en la que el gobierno eupátrida podía prohibir hablar de un asunto bajo pena de muerte o de

aquella otra en la que un arconte podía quebrantar la sagrada obligación de respetar la vida de los suplicantes para asesinar a sus oponentes políticos. Atenas ha pasado de un estadio pre- o protopolítico a uno auténticamente político, al menos si atendemos a la definición clásica de Aristóteles, para quien la *polis* tiene como objetivo lograr el bien común (Arist., *Pol.* 1252 a).

6.3. ¿Solón revolucionario o conservador?

Quiero decir, en primer lugar, que posiblemente esta cuestión esté mal planteada, desde el momento que aplica a los inicios del siglo VI conceptos que acaso no sean del todo pertinentes; sin embargo nos servirá para entendernos.[10] Antes que nada hay que decir que la apreciación que tenemos de la obra de Solón se halla sumamente influida por lo que fue el juicio que el mundo ateniense del final del siglo V y del siglo IV hizo de la misma.[11] Para este mundo, especialmente el de los demócratas moderados que ya desde fines del siglo V tratan de evitar los excesos de la democracia radical y que después tienen que hacer frente a la reconstrucción de Atenas tras el final de la Guerra del Peloponeso, Solón aparecerá como el paradigma al que acudir; será el momento en el que se recopilarán sus leyes o, al menos, lo que se tenía como tales en aquella época y a partir de entonces los oradores harán un uso exhaustivo de las mismas, aunque entre ellas habrá un alto porcentaje que no corresponderán, ni en el espíritu ni en la forma a lo que dejó escrito Solón. Solón se habrá convertido en el paladín de un régimen que daba unos importantes derechos al *demos* pero que, al tiempo, huía de lo que se tomaba como causa de la crisis ateniense, los excesos desmedidos en que había incurrido la democracia del siglo V.

Esta consideración de Solón como demócrata ya la encontramos perfectamente desarrollada en ese mismo siglo IV como muestra el análisis (y la crítica) de Aristóteles, que habla de sus medidas «más democráticas» (*Ath. Pol.*, 9, 1) y que asegura que la constitución de Clístenes fue «más democrática» que la de Solón (*Ath. Pol.*, 22, 1);[12] durante el siglo IV, pues, nadie dudaba en Atenas de que el régimen de que disfrutaban había nacido con Solón, aunque para ello hubiera que haber reinterpretado los escasos datos que, en aquel momento, debían de existir sobre el Solón real.[13]

Pero si nos ajustamos a los hechos, a inicios del siglo VI el concepto de democracia aún no existía y, como hemos intentado ir mostrando en las páginas previas, ni Solón se considera demócrata (difícilmente hubiera podido hacerlo a inicios del siglo VI) ni sus medidas son democráticas.[14] Solón pretende acabar con el conflicto político, económico y social, por el que está atravesando Atenas y que puede poner en riesgo la propia supervivencia de la *polis*; con su peculiar concepto del equilibrio trata de reconducir la situación asignando deberes y posiciones a los distintos grupos sociales y estableciendo unas normas que acaben por vincular a cada uno al

grupo al que se les ha adscrito y que permitan que las instituciones que él establece actúen dentro del nuevo sistema para reforzarlo. Su posición ante las necesidades de los más desfavorecidos es, cuanto menos, paternalista; él es quien decide cuáles van a ser sus derechos y cuál va a ser el límite a los mismos. Con respecto a los poderosos, no va a cuestionar, en el fondo, su derecho al poder; simplemente va a matizar los criterios de admisión al mismo y va a establecer unos frenos que impidan que este poder se desboque o, al menos, que vaya más allá de lo que Solón considera deseable. En sus poemas insiste en estos límites y en cómo obliga a cada uno a respetarlos (frag. 5 D); pero en esto no había nada de democrático, sino más bien todo lo contrario.

Por consiguiente, e intentando plantear ahora el problema en sus justos términos, y no con las etiquetas engañosas de si Solón fue revolucionario o conservador, podríamos decir que Solón es un individuo de su época, que contempla el peligro de que un exceso de poder y arrogancia por parte de quienes gobiernan pueda dar paso a un sistema tiránico que arrase la ciudad, que introduzca la ejecución sistemática de los aristócratas y el exilio de los supervivientes, que proceda a repartos generalizados de tierra y que, en definitiva, acabe dando el poder a los *kakoi*, a los «malos». Solón rechaza ese escenario, que ya se había producido en otras ciudades.

Solón quiere hacer reflexionar a esos aristócratas que gobiernan sobre lo conveniente de establecer un freno a las ambiciones desmedidas de algunos de sus miembros y de realizar algunas concesiones a los más desfavorecidos como medio de garantizarles su permanencia en el poder al tiempo que ve la necesidad de aumentar la base social de quienes pueden acceder a ese poder; como contrapartida, garantiza el mantenimiento del papel subalterno del *demos*, mediante una mejora de sus condiciones de vida y mediante el acicate, para los más acomodados del mismo, de una participación en los niveles inferiores de las magistraturas y, sobre todo, reconociéndoles un papel en la defensa de la *polis*, al constituir el núcleo del ejército ciudadano.

Con este esquema, en el que cada grupo tiene su puesto definido dentro de la *polis*, y en el que Solón, arrogándose el papel de árbitro, es el único que puede decidir sobre cuál es ese puesto y cuál es la función de cada grupo, pretende conseguir que sigan siendo «los mejores» los que gobiernen la ciudad. En su fracaso está, sin embargo, su éxito. Solón se equivocó al pretender petrificar una sociedad en plena ebullición y los conflictos surgieron inmediatamente después del final de su mandato; sin embargo, Solón había introducido algunos cambios que se revelarían trascendentales, entre ellos la creación de un sentido de comunidad política, de participación en un proyecto común, que era la *polis* ateniense. Todo el desarrollo ulterior de Atenas está, necesariamente, modelado sobre la sociedad diseñada por Solón y la peculiar evolución de esta *polis* sólo se explica a partir del punto de inflexión que supone su actividad política; por ello, cuando los moderados de fines del siglo v recuperaron a Solón como el creador

de la democracia quizá no estuvieran (aunque no lo sabían) tan equivocados.

Solón no fue un demócrata, entre otras cosas porque el concepto de democracia ni tan siquiera estaba inventado a principios del siglo VI pero con el nuevo orden que promueve en Atenas sentará las bases de lo que, en su momento, será la democracia ateniense.

SEGUNDA PARTE

Tal y como planteábamos en la Introducción, en esta Segunda Parte vamos a analizar las principales fuentes directas e indirectas sobre las que se cimenta nuestro conocimiento sobre Solón. El objetivo que se persigue es, ante todo, no perder de vista sobre qué materiales trabaja el Historiador de la Antigüedad a la hora de abordar su reconstrucción del pasado; pero, al tiempo, se trata también de que el lector pueda acceder al análisis de unos materiales tan diversos y que aportan una imagen tan poliédrica de la figura de Solón. De un lado, sus propios poemas, una novedad absoluta en el mundo griego del arcaísmo, por lo que suponen de reflexión personal de alguien que tuvo la máxima responsabilidad en Atenas y cuyas palabras aún podemos leer y sentir; de otro, los testimonios de autores posteriores que usando esos poemas y otras informaciones fueron creando una visión de Solón utilizable, según fines e intereses determinados, en contextos que poco tenían que ver con el que le tocó vivir al legislador.

Con esta visión múltiple, la del Solón visto por sí mismo y la del Solón visto por la posteridad, espero que adquieran cierto sentido y cierta explicación algunas de las dudas y de las incógnitas que he expresado en el discurso desarrollado durante la Primera Parte. Del mismo modo, el análisis de los hechos, de la época y de las circunstancias históricas que vivió Solón, expuestas en esa Primera Parte, deberían servir de contexto mínimo para poder apreciar al Solón polifacético al que aluden nuestras fuentes, empezando por la fundamental que viene constituida por los propios poemas solonianos.

7. LAS FUENTES

7.1. Introducción al problema de las fuentes

De entre los problemas principales que plantean las fuentes en torno a Solón podemos mencionar, sobre todo, tres:

1º) Por un lado, el hecho de que los únicos testimonios seguros que se refieren a Solón son sus propias composiciones poéticas las cuales, empero, plantean una serie de problemas tanto por lo que se refiere a su finalidad última cuanto al hecho de que sólo conservamos una pequeña parte de su producción literaria e, incluso, en lo referido a la cronología relativa de los fragmentos conservados. En efecto, Solón, además de su faceta de hombre político aparece caracterizado como uno de los primeros poetas líricos de Atenas (si no el primero), y formando parte de todo el ambiente conocido como «el mundo de la lírica».[1] Este hecho tiene gran importancia a la hora de poder penetrar en la figura histórica de Solón. Los fragmentos conservados de sus poemas son, por ello, una fuente de primera mano para penetrar en el mundo ideológico que rodea la labor pública de Solón y como tal fueron ya utilizados por los tratadistas antiguos.[2] Sus poemas debieron de ser ampliamente conocidos hasta una época relativamente tardía, habida cuenta de la gran cantidad de autores que se refieren a los mismos y que recogen pasajes de ellos.[3] Pero aquí radica otro de los problemas al respecto: el de la fragmentariedad de los pasajes. Con excepción tal vez de la «Elegía a las Musas» (frag. 1 D) no hay ningún poema completo conservado y, en muchas ocasiones, la reconstrucción de las poesías no deja de ser problemática. De este modo, si bien disponemos de las ideas originales de Solón, no poseemos todo el *corpus* de las mismas, sino una parte aparentemente mínima. Por otro lado, nos hallamos con la existencia de informaciones en las fuentes que nos hablan de Solón que, aparentemente, son poco mas que transliteraciones de frases contenidas en esas poesías, aún íntegras cuando nuestro informador de turno las toma.

2º) Hiato entre la época de Solón y los primeros testimonios conservados. Casi siempre que nos enfrentamos al estudio de cualquier parte de la Historia de la Grecia arcaica nos encontramos con este grave problema, a sa-

ber, el de la transmisión de las informaciones. En efecto, si pensamos que la vida de Solón hay que situarla entre el último tercio del siglo VII y la primera parte del siglo VI y que los primeros testimonios que se refieren al mismo corresponden a la mitad del siglo V, hay un periodo de más de un siglo en el que no hay datos escritos. Esto ha llevado a algunos autores a un profundo escepticismo en cuanto a la credibilidad de las informaciones que se refieren a Solón;[4] para estos autores, las informaciones transmitidas son fruto de la tradición oral y, por ello, difícilmente contrastables con la realidad.[5] Sin embargo, como también se ha puesto de manifiesto en algunas ocasiones, aparte de la existencia de documentos con seguridad atribuibles a Solón (como son sus leyes)[6] hay que contar con la poesía. Si los historiadores actuales podemos extraer informaciones valiosas a partir del estudio, exégesis e interpretación de las composiciones poéticas de Solón, del mismo modo, ya los autores antiguos emplearon este sistema, con la ventaja de ellos sobre nosotros de que conservaban intacta la producción poética de este personaje. También resulta de los estudios efectuados al respecto que la figura de Solón no tuvo una trascendencia inmediata en la literatura ateniense posterior a su época, lo que fue en detrimento de la consideración del personaje como de importancia en el desarrollo político e institucional de la ciudad de Atenas y que, por el contrario, de él se apropió otro ambiente, el vinculado al santuario de Apolo en Delfos que, mediante la integración del mismo dentro de los Siete Sabios contribuyó a darle una dimensión panhelénica algo que, posteriormente, contribuyó a su «recuperación» por parte de los políticos atenienses desde el final del siglo V a.C., con lo que pasamos al punto siguiente.

3º) Utilización propagandística de la figura de Solón. Un último problema es el que deriva de la utilización que la historiografía griega y los políticos griegos, especialmente a partir del siglo IV, (aunque también en el siglo V a.C.)[7] harán de la figura de Solón para defender diferentes opciones políticas, lo que hará que se reinterprete en uno u otro sentido, su vida y su obra. En efecto, parece que coincidiendo con la gran conmoción que supone para la política ateniense los años finales de la guerra del Peloponeso y la derrota final de Atenas, así como las reacciones moderadas y oligárquicas que culminan, respectivamente, con la Constitución de Terámenes y con los Treinta Tiranos, se pretende restaurar la «constitución ancestral» o *patrios politeia*.[8]

El problema surge cuando se trata de establecer los límites de la misma y cuando para ello se recurre, precisamente, a Solón por parte de los dos bandos principales en litigio, esto es, los oligarcas y los demócratas moderados. Pero, del mismo modo, los demócratas radicales utilizan a Solón como paradigma y modelo al que remontarse. Así pues, la lucha política en la Atenas del siglo IV va a estar marcada por estos conflictos y por la recurrencia, casi obligada, a la figura de Solón; naturalmente, ni la historiografía del momento, representada ante todo por los Atidógrafos, ni tampoco la oratoria, van a

quedar al margen de la polémica, sino todo lo contrario: van a proporcionar los argumentos a cada uno de los bandos litigantes que, apoyándose en Solón, pretenderán imponer su propio modelo de estado.[9] Surge así la imagen del Solón padre de la democracia ateniense.[10] Parece claro, por otro lado, que ha sido la importancia y el prestigio del Solón «délfico» un factor importante a la hora de recurrir a Solón, pero también, sin duda, la existencia de una tradición viva en Atenas acerca del mismo. Todo ello naturalmente, contribuirá al cambiante aspecto de la imagen de Solón.

En palabras de Masaracchia, y considerando la transformación sufrida desde la época de Heródoto hasta la de Aristóteles, «en aquella primera etapa de su fortuna en la Antigüedad Solón era entonces y sólo el sabio que llevaba por el mundo los principios éticos del dios de Delfos; su actividad política era considerada y vista sólo marginalmente como una de las manifestaciones de su *sophie*. El puesto ocupado por él en la historia constitucional de Atenas no aparecía entonces ni preeminente ni importante. En el siglo IV, en cambio, su significado en la historia ateniense se va poco a poco enriqueciendo y aumentando tanto que la influencia de este nuevo ordenamiento afecta también a obras como la Átide de Androción, que no tenían carácter claramente tendencioso».[11]

7.2. Los poemas de Solón

7.2.1. *Problemática de los poemas*

De entre todas las fuentes referidas a Solón los poemas son, sin duda, junto con las leyes, la única fuente primaria, por cuanto que se trata de composiciones realizadas por el propio Solón para dar a conocer sus opiniones de una forma viva y directa. Su importancia radica en que estas poesías tenían como marco natural la recitación, pública o privada y en el hecho de que la poesía en la Grecia arcaica tiene aún un marcado carácter didáctico y expositivo.[12] Sin embargo, un primer problema a tener en cuenta es, simplemente, una cuestión numérica; de los 5.000 versos que algunos autores calculan que compuso Solón (Diog. Laert., I, 61)[13] nos quedan, distribuidos en unos más o menos treinta poemas, unos 300 versos,[14] es decir, un 6% de su producción total.[15]

De alguna de las composiciones de Solón sabemos, positivamente, que fue recitada públicamente (es el caso de la «Salamina», frag. 2 D) como asegura Plutarco (*Sol.*, 8, 2) siendo la misma la que movió a los atenienses a volver a declarar la guerra a los megáreos por la posesión de la disputada isla en torno al 600 a.C. De las restantes hemos de pensar que, igualmente, serían difundidas a través de mecanismos de mayor o menor amplitud, como por ejemplo, los simposios o banquetes aristocráticos;[16] sin embargo, siempre hemos de tratar estos poemas con precaución porque se trata, precisamente de poemas y no de discursos políticos.[17]

No obstante, es algo generalmente admitido que mediante estos poemas Solón dio a conocer, antes de su arcontado, sus opiniones acerca de la situación existente, posiblemente en obras como la *Eunomía*, frag. 3 D e, incluso, en la *Elegía a las Musas* (frag. 1 D),[18] así como de las soluciones posibles; en otras de sus composiciones se justifica ante los descontentos por lo que ha hecho (frag. 5 D; frag. 24 D) y por lo que ha dejado de hacer, por ejemplo, aceptar la tiranía (*Tetrámetros a Foco*, frag. 23 D). Es evidente que se trata, en casi todos los casos, de composiciones polémicas, que expresan la propia visión del poeta-estadista[19] y, como tales, testimonios de primerísima mano para conocer la interpretación soloniana de su época sobre todo si tenemos en cuenta que sus poesías acompañan a lo largo de toda la vida del autor el curso de su pensamiento[20] y que posiblemente haya sido él mismo el responsable de su puesta por escrito y conservación.[21]

Pero, al mismo tiempo, el carácter apologético de estas composiciones debe hacernos precavidos a la hora de enfrentarnos a su valoración. Solón pretende acceder al poder; y si sus poemas le allanan el camino hemos de pensar que han agradado a determinados grupos de presión dentro de la *polis* ateniense, ya sea al *demos* ya (y como parece más probable) a parte de la aristocracia, de quien dependería el nombramiento de los magistrados de entre sus miembros. Por ello podríamos pensar que Solón dice a determinados elementos aquello que quieren oír. La tendenciosidad de los mismos parece *a priori* evidente, lo que hemos tratado de tener en cuenta al analizar la situación ateniense a inicios del siglo VI, tal y como la ve Solón. Por otro lado, y por lo que se refiere a los poemas compuestos tras su arcontado, es mucho más evidente aún la necesidad que siente el estadista de justificar su acción; en este caso, sin embargo, esta justificación ya no parece dirigida solamente a aquellos elementos que le apoyaron en su acceso a la suprema magistratura ateniense. Hay claros ecos del deterioro de la vida política, protagonizado por el *demos*, aunque, eso sí, representado por sus *hegemones*, de cuyo origen aristocrático no cabría dudar.[22] En todo caso, posiblemente haya que aceptar que estos *hegemones tou demou* también influyeron en su elección, por lo que su exculpación también va dirigida a ellos en cuanto que fautores y promotores de su carrera política.

Por lo mismo que decíamos anteriormente, el testimonio de estos poemas solonianos debe ser cuidadosamente analizado antes de extraer conclusiones válidas, máxime si no perdemos de vista que la poesía no fue, ni mucho menos, la principal ocupación de Solón[23] aunque tampoco esto significa que descuidase su práctica. Pero hay otro aspecto que me parece de un interés evidente. Si, como parece demostrado, Solón tiene necesidad de defenderse de los ataques que sus antiguos valedores le han hecho llegar de uno u otro modo ¿no deberemos pensar que Solón se ha mostrado inmune a las presiones que se han ejercido sobre el? Y si ello es cierto, ¿no deberemos considerar sus poemas como un testimonio «objetivo» de la situación? El problema, reconozcámoslo, es peliagudo. Si bien puede aceptarse este argumento, sigue siendo peligroso confiar ciegamente en él, ya que también po-

dríamos interpretar esta «independencia» de Solón desde otro punto de vista: el punto de vista del que, habiéndose comprometido con unos objetivos determinados, cambia de idea y tiene que demostrar que esa idea no había sido nunca suya. Ésa es la impresión que a mí me da la lectura de los *Tetrámetros a Foco* (frag. 23 D.). El problema que subyace al poema es el del cumplimiento o no por parte de Solón de sus compromisos. Solón afirma que los ha cumplido con la ayuda de los dioses (v. 16), de lo que se desprende que lo que se le achacaba por sus oponentes era, precisamente el no haberlo hecho. Aun cuando más adelante discutamos el asunto, lo cierto es que debemos tomar los poemas de Solón con gran precaución,[24] porque abundan en él las contradicciones ya que, como vio Fränkel, «Solón no construye un sistema cerrado porque no es un auténtico filósofo».[25]

Por otro lado, ya hemos aludido anteriormente al uso que de Solón hacen los diferentes grupos políticos que se enfrentan en la Atenas del siglo IV, así como a la utilización que los autores de la época (tanto los Atidógrafos como los oradores forenses) hacen de su figura y de su obra. No me cabe duda alguna de que la gran disparidad de criterios existente, y el que el mismo personaje pueda ser utilizado como bandera por facciones cuyos intereses son radicalmente opuestos se debe, precisamente, a que la posición de Solón, tal y como se manifiesta a través de su obra no quedó nunca lo suficientemente clara como para evitar esa serie de controversias que caracterizan, ya desde que abandona el arcontado, su obra.

Bien es cierto que, en ocasiones, hay claras tergiversaciones de la obra de Solón[26] pero no lo es menos que las mismas son posibles por los aspectos aparentemente contradictorios que ella presenta, al menos para el ateniense que vive en el siglo IV, momento en el que las condiciones políticas son sumamente distintas a las del inicio del siglo VI, época en la que la obra de Solón tampoco gozó de un apoyo unánime. Pero si, además, pensamos que la mayoría (por no decir la totalidad) de los datos que se conocían de forma fehaciente de la figura de Solón procedían de su propia obra, quedará mucho más claro lo que pretendo decir que, en último término, no es, ni más ni menos que debemos desconfiar de la poesía de Solón, del mismo modo que tenemos pleno derecho a dudar de otras fuentes posteriores. No querría yo, pues, caer en el error de Ferrara que mientras que, por una parte muestra un escepticismo casi absoluto a la hora de valorar la tradición sobre Solón, hasta el punto de rechazar validez a los datos que acerca de las leyes solonianas se poseen, por otra adopta una postura de credulidad sin límites con respecto a la valoración de los poemas de Solón, como testimonio positivo de su obra e ideas.[27]

Desde el punto de vista métrico, podemos decir que los fragmentos de Solón pueden agruparse en elegías (fragmentos 1 al 22), tetrámetros (fragmento 23), yambos (frags. 24 al 27) y hexámetros dactílicos (frags. 28-29),[28] que la identificación de los mismos no siempre ha sido fácil, y que aún hay disputas acerca de la pertenencia o no a Solón de determinados fragmentos. Además, ocasionalmente se identifican posibles fragmentos solonianos que,

han pasado desapercibidos, en obras posteriores que versan sobre la figura de Solón.[29]

Pasemos, pues, a considerar cada uno de esos fragmentos. Seguiremos para ello, básicamente, la edición de Rodríguez Adrados,[30] a quien remitimos para todo el aparato crítico y erudito; para las referencias al contexto en el que dichos fragmentos se han transmitido, además de las noticias que proporciona el propio Adrados, son aconsejables también las ediciones más recientes de West[31] y de Gentili y Prato.[32] En cuanto a traducciones al castellano, puede utilizarse la completa y bilingüe de Rodríguez Adrados,[33] la selección de García Gual, que recoge los fragmentos más importantes[34] y la virtualmente completa y también bilingüe de Ferraté.[35] Utilizaré la numeración de Diehl[36] en las referencias a los fragmentos.[37]

FRAGMENTO 1 D. Se trata de la composición llamada *Elegía a las Musas*, también conocida como Elegía *eis heauton* («a sí mismo») que es una de las más representativas de las composiciones del poeta, y en la que se halla contenida buena parte de su pensamiento,[38] que se complementa con el frag. 3 D o *Eunomía*.[39] A pesar de ser una de las composiciones de Solón más estudiada,[40] aun queda por resolver una gran cantidad de cuestiones;[41] en la *Elegía* puede verse una serie de ideas básicas en esta composición que van mostrando una progresión del pensamiento del autor, siendo cada nueva etapa una expansión, revisión o ilustración de una etapa anterior;[42] a ello no son ajenos los cambios en la perspectiva enunciativa, con calculados saltos entre una postura neutra del narrador y narración en primera persona del plural, mediante la que el poeta se involucra a sí mismo y a su audiencia en el relato.[43]

En primer lugar, muestra el poema una invocación a las Musas, aquí presentadas como hijas de Mnemosine, un motivo tradicional del estilo épico[44] y presente con relativa frecuencia en las composiciones de otros poetas.[45] Como se ha observado con frecuencia, las Musas no desempeñan aquí el mismo papel que habían jugado con respecto a Hesíodo aun cuando es innegable la relación que estos versos guardan con la poesía hesiódica;[46] no obstante ha sido objeto de debate si estas divinidades siguen desempeñando un simple papel de tipo formal o si, por el contrario, tienen un sentido más profundo. Ello depende, en todo caso, de la interpretación que se dé a las peticiones de Solón a las Musas, riqueza y consideración entre el resto de los hombres; ciertamente, sobre la riqueza se continúa haciendo hincapié a lo largo de toda la composición[47] y quizá aquí podamos encontrar el vínculo con las Musas que, no obstante, no vuelven a aparecer de forma directa.[48]

Sin embargo, otros autores han mostrado cómo realmente no puede hablarse de «tema» de este poema, por cuanto que más bien parece que Solón esté pasando de una idea a otra, como si estuviésemos asistiendo al propio desarrollo de su pensamiento.[49] Esta petición, en la que solicita actuar según un comportamiento determinado, dependiendo de si tiene que hacerlo frente a amigos o a enemigos ha sido considerada por Eisenberger como la sín-

tesis de la felicidad según las aspiraciones aristocráticas de la época, al tiempo que es un claro indicio del público al que iba dirigida la elegía.[50] Volviendo a la invocación, la misma da a la composición el aspecto formal de una plegaria dirigida a las Musas que, en general, se considera limitada, como mucho, a los primeros versos de la elegía[51] aunque hay quien opina que, realmente, toda la composición se encuentra vinculada a ellas, en cuanto que divinidades protectoras de la sabiduría, lo que explicaría la invocación a las mismas, y no simplemente una genérica inspiración poética;[52] lo que le pide Solón a las Musas es felicidad (*olbos*) y fama (*doxa*), que pueden verse como dos partes de una misma petición.[53]

A continuación es posible observar la disposición que mueve a Solón, puesto que ya en los vv. 5-6 se nos habla de los enemigos (*echthroi*), para los que pretende ser terrible (*deinos*);[54] también se nos habla de sus amigos, aunque de momento nos interesan más aquéllos, puesto que a continuación, su referencia a las riquezas (*chremata*) obtenidas injustamente (*adikos*) se vincula claramente con la mención anterior a sus enemigos que, obviamente, son los que obtienen aquélla mediante esos procedimientos injustos (vv. 7-8)[55] de los que Solón claramente se desvincula.[56] Esta dicotomía aparece como consecuencia de su actividad poética comprometida y quizá la petición a las Musas indique que, mediante ella, pretende conservar su actual situación a pesar de que sus palabras le van a procurar enemigos.[57]

Estos enemigos, por medio de la desmesura (*hybris*)[58] y no ordenadamente (*kata kosmon*), sino mediante actos injustos obtienen esa riqueza que, inmediatamente, les deparará la desgracia (*ate*) (vv. 9-13),[59] término que se convierte en Solón, poco a poco, en la materialización del castigo divino que se avecina[60] y cuya función será claramente purificadora, catártica;[61] en efecto, y ante la situación descrita, el castigo de Zeus sigue indefectiblemente, y puede manifestarse, incluso, en los más remotos descendientes de quienes ejecutan tales acciones; ningún acto de este tipo quedará impune (vv. 17-32).[62] Así, no es tanto la garantía del castigo en cuanto tal lo que puede servir de consuelo, sino la visión de un mundo donde todo se halla equilibrado, y que encuentra un reflejo más o menos ideal en la *polis*. Es la amenaza del castigo en la persona de los hijos de los culpables lo que piensa Solón que puede detener las acciones injustas.[63] La riqueza, y sería el mensaje que quiere transmitir Solón, que se puede mantener de modo firme y seguro de principio a fin es la que ha sido concedida por los dioses,[64] es decir, la que ha sido obtenida por procedimientos legítimos y justos,[65] para algunos vinculados a la posesión de la tierra.[66] Como ha sabido ver Allen, la *ate* es un proceso en continuo desarrollo, como el fuego al que es comparada en el poema y como la tormenta; como ella, el castigo de Zeus va creciendo hasta llegar al final al máximo de su poder destructivo.[67]

Tras este prolegómeno de clara amenaza hacia determinados individuos, el poema cambia de énfasis,[68] coincidiendo con un pasaje corrupto (v. 34)[69] y tras un catálogo de caracteres humanos (el cobarde, el pobre, el iluso, etc.) (vv. 35-42)[70] se explaya describiendo diferentes tipos de actividades que el

hombre, tanto el noble como el no noble (*agathos te kakos te*) se esfuerza por realizar con la intención de enriquecerse: el comercio, el trabajo agrícola asalariado, la artesanía, la poesía, la mántica, la medicina, (vv. 43-62), y aun cuando cada una tiene sus riesgos y sus ventajas,[71] acaba poniendo de manifiesto un evidente pesimismo[72] acerca de todo tipo de actividad humana, por definición, condenada al fracaso,[73] pues, en definitiva, todo es inútil: de lo que los dioses entregan a los hombres (*dora*) no puede uno escaparse; es inevitable. Y, por ende, nunca se conoce el final de lo que se ha emprendido (vv. 63-70). Ni tan siquiera mediante el trabajo puede el hombre ejecutar sus esperanzas ni llegar a actuar justamente, puesto que desconoce el final, sólo reservado a Zeus[74] lo que puede determinar que llegue a sobrepasar el límite permitido, pero que él desconoce, lesionando los derechos de los demás.[75] La única manera de evitar la ruina es mediante la sabiduría.[76]

Finalmente, los últimos versos del poema concluyen afirmando que no existe limite para la riqueza (*ploutos*) hasta el punto de que los que más tienen más quieren, sin que puedan verse saciados (vv. 70-73); sin embargo, hay un cambio de perspectiva porque el poeta se incluye ahora también junto a su público, buscando la identificación entre él y los comportamientos que está denunciando.[77] Como vio Nestle esto se relaciona con el inicio del poema: el hombre que no se contenta con lo que los dioses le entregan no conoce límites para sus ansias de poseer bienes.[78] Pero, y aquí vuelve a su idea anterior, el infortunio, la desgracia (*ate*, nuevamente), es enviada por Zeus para castigar a cualquiera de los que no han sabido hacer un buen uso de dichas riquezas (*kerdea*) (vv. 74-76);[79] todo es producido y enviado por los dioses y nada tiene lugar sin su consentimiento.[80] Es posible, como opinan algunos autores, que en estos últimos versos Solón esté pensando sobre todo en los ricos atenienses[81] y el tono general del poema es de advertencia, empleando para ello el recurso a *dike* que ya Hesíodo había popularizado[82] pero centrando más el énfasis en la colectividad que en el individuo, dando así un paso más con respecto a Hesíodo.[83]

Desde mi punto de vista, lo que Solón pretende mostrar en este poema no es tanto una genérica admonición contra el afán desmedido de riquezas de determinados individuos sino, ante todo, pretende poner en evidencia a sus enemigos. ¿Quiénes son estos enemigos? Podemos responder que los que se enriquecen con medios inicuos y a quienes les aguarda el inexorable castigo de la divinidad en sus personas o en la de sus descendientes. Pero eso no nos aclara excesivamente el problema. Sin embargo, en la elegía nos encontramos con un catálogo de actividades que realizan los hombres; hombres que son *agathoi* o *kakoi*. Creo que el sentido que tienen aquí ambos términos no es el de «afortunados» o «desdichados», respectivamente, como traduce Adrados[84] o el «bueno» y el «ruin», como sostiene García Gual,[85] sino que, independientemente del sentido originario de ambas palabras, la connotación social me parece a mí evidente; prefiero entenderlos en su sentido más social de los nobles y los que no son nobles.

Pero si observamos el catálogo de ocupaciones veremos que, en general,

todas ellas, parecen propias, precisamente, de estos últimos, de los *kakoi*: la agricultura asalariada, la artesanía, la mántica, la medicina[86] y el comercio con el fin de obtener ganancia (*kerdos*), es decir, un comercio de tipo no aristocrático.[87] En este sentido discrepo por completo de la opinión reciente de Eisenberger para quien Solón no se está refiriendo al asalariado, artesano, pequeño comerciante, etc. que trabaja para ganar su sustento diario, sino a los grandes propietarios y grandes comerciantes que obtienen, como el propio Solón, grandes riquezas y que, naturalmente, forman parte de las capas superiores de la sociedad.[88] La exégesis realizada del texto parece estar apuntando en dirección opuesta. Yo entiendo, pues, que el sentido que pretende expresar Solón es, precisamente, que son los que no entran dentro de esta categoría los que terminan por atraerse la cólera de Zeus, y son susceptibles de recibir la *ate* o desgracia. Ellos serían los enemigos de Solón. Y a todo esto, no hay que olvidar que el propio Solón había ejercido previamente el comercio, como nos informa Plutarco (*Sol.*, 2, 1).[89]

¿Quiere esto decir que Solón se presenta como enemigo de la aristocracia en conjunto? Seguramente, no es lícito afirmar algo así, sobre todo si, como parece, este poema parece tener su lugar natural de enunciación en el ámbito del simposio,[90] institución claramente aristocrática; sí podemos decir, sin embargo, que sus enemigos están en la aristocracia y, seguramente, también podemos afirmar que Solón no cree tener enemigos entre los que no forman parte de la misma. Estas actividades que menciona pueden permitir (unas más que otras) obtener riquezas, pero no de forma injusta. Es el esfuerzo individual lo que juega, no la iniquidad; no obstante, para el hombre no hay ninguna meta firme y segura en su camino hacia la riqueza, puesto que los dioses lo tienen todo en sus manos, idea que Solón expresa siguiendo la tradición de muchos otros poetas.[91]

Es bastante probable que este poema sea anterior a su arcontado[92] y a su obra legislativa, aunque los diferentes autores que han tocado el tema no se han puesto totalmente de acuerdo;[93] de ser así, como yo creo, me da la impresión de que Solón está intentando orientarse, precisamente, como *hegemon tou demou*, como «jefe del pueblo» o jefe de una de las facciones en conflicto,[94] término al que el propio Solón aludirá en otro de los fragmentos (frag. 3 D, v. 7) al que nos referiremos ulteriormente. A esta posible toma de postura por parte de Solón ya hemos aludido al analizar la situación de la Atenas pre-soloniana, así como la propia obra política de Solón y por ello podemos decir que aquí, seguramente ya antes del inicio de su obra política, Solón se apoya en unos «amigos» y se halla enfrentado a unos «enemigos».[95] Como ha visto recientemente Eisenberger en un interesante artículo cuyos puntos de vista comparto en gran medida, en el poema en cuestión Solón se dirige a sus iguales los aristócratas y, aunque no aparece ningún conciudadano mencionado, y no hay referencias directas a Atenas y a la política, la elegía es, claramente, un poema parenético con claras referencias políticas y que va a ser dirigido a sus iguales, ya sea en un simposio o fuera de él.

Lo que Solón plantea es el respeto por parte de la aristocracia de los lí-

mites de lo justo, su autocontención y, sobre todo, su respeto a los poderes divinos, por cuanto que los dioses envían su *ate*, lo que puede traer como consecuencia la destrucción del sistema de gobierno aristocrático vigente.[96]

FRAGMENTO 2 D. SALAMINA. Se trata en este caso de la composición que elaboró Solón y que recitó públicamente para animar a los atenienses a reconquistar la isla.[97] Solón se presenta a sí mismo como heraldo (*keryx*) lo que ha solido relacionarse con la prohibición existente de proponer ante las autoridades la cuestión de Salamina y el deseo de Solón de garantizarse algún tipo de seguridad aun cuando, como ha visto Vox, parece como si Solón se fingiese no sólo extranjero sino enemigo en su patria[98] y el poema asume, claramente, el tono de una arenga.[99] El tema que parece dominar es el de la vergüenza (*aischos*) por haber abandonado la lucha en torno a Salamina; una vergüenza colectiva que debe verse contrarrestada por la gloria, también colectiva, de su reconquista.[100] Ya hemos hablado en su lugar sobre el episodio en cuestión y la importancia que, eventualmente, tuvo el mismo en la carrera política de Solón. En todo caso, y a pesar de los escasos versos que poseemos de la elegía, el sentido de la misma parece bastante claro,[101] tal y como se argumentó en su lugar correspondiente.

FRAGMENTO 3 D. *EUNOMÍA*.[102] Aquí nos encontramos, sin duda alguna con una de las principales poesías de Solón en la que más a las claras expresa los que parecen ser sus ideales políticos y da la impresión de que conservamos la composición completa.[103] Como vio Jaeger, en esta poesía, como en ninguna otra puede observarse la íntima unidad entre el Solón estadista y el pensador Solón.[104] Analicemos a continuación los principales aspectos que presenta el poema.[105]

En los vv. 1-4[106] nos hallamos con lo que podríamos considerar como una especie de «acto de fe». Solón está seguro de que la protección que ejerce Palas Atenea[107] sobre la ciudad (sobre «nuestra ciudad», como la llama)[108] es tan grande que ningún tipo de acción inicua (a las que todavía no ha aludido, pero cuya introducción va preparando) va a determinar una eventual destrucción de la ciudad por Zeus, dentro de una línea de pensamiento en la cual la frontera que separa lo humano de lo divino se va distanciando y diferenciando[109] aun cuando todavía participa de ideas claramente desarrolladas en Homero (*Il.*, VI, 448-449) acerca de lo inexorable de la acción divina.[110] No obstante, en estos primeros versos se descarga a los dioses de la responsabilidad de los males que afligen a la ciudad[111] para, en los siguientes (vv. 5-29) ir desgranando su diagnóstico.[112]

He de insistir en ese sentido de coparticipación en algo común que Solón destaca al hablar de «nuestra ciudad», y situar estas palabras, de gran emotividad, como las primeras del poema;[113] de aquí se va a derivar lo que viene después. Solón habla, aconseja, advierte y aporta soluciones porque es partícipe o, al menos quiere serlo, de su ciudad, posiblemente frente a visiones exclusivistas mantenidas por quienes ostentan el poder, y evitan esa par-

ticipación a los demás;[114] y, al tiempo, quiere también hacer que se sientan partícipes de esa misma ciudad aquéllos que le escuchan, los destinatarios de su poema, para algunos, sus propios compañeros de banquete.[115]

En efecto, y es el contrapunto a los primeros versos, parece como si algunos de los ciudadanos (*astoi*) pretendiesen destruir la ciudad, sometidos al deseo de amasar riquezas (*chremata*); de entre ellos destacan de manera preeminente los jefes del pueblo (*hegemones tou demou*), de comportamiento inicuo (*adikos noos*), a los que predice muchos dolores (vv. 5-9).[116] Son ellos, igual que los que no siguen los procedimientos ordenados del banquete,[117] los que, ejecutando acciones injustas,[118] se dedican a la rapiña (*harpage*) de bienes tanto da los templos (*hieron*) como del pueblo (*demosion*)[119] al tiempo que «no son respetados los venerables cimientos de la Justicia» lo que, con el tiempo, determinará que la misma acabe por vengarse (vv. 10-16).[120] Nuevamente nos hallamos aquí con la divinidad inexorable que, aunque aparentemente pasiva, aguardará tranquilamente su venganza. Como afirma aquí Solón, ésta se producirá con el paso del tiempo, y la misma se manifiesta, ante todo, en la discordia civil (*stasis*) y en el surgimiento de «partidos» o grupos con determinados intereses (*synodoi*) que sólo gustan a los perversos (*adikoi*) y provocan la esclavitud de la ciudad (vv. 17-22).[121]

El resultado de todo ello es la forzada marcha de muchos pobres a otros países, esclavizados y humillados, con lo que la ciudad pierde a muchos de sus ciudadanos (vv. 22-25). Pero es interesante constatar cómo esto es percibido por Solón como un infortunio público (*demosion kakon*) que penetra hasta el último rincón de la casa (*oikos*) de cada uno (vv. 26-29). Nestle observó cómo aquí se percibía un eco diferente al que presenta la *Odisea*, donde no se alude a comunidades, sino a individuos; la poesía de Solón se inserta ya en una comunidad política, aunque el eco épico sea grande todavía[122] y es a la comunidad en su conjunto a la que alcanza el castigo, no sólo a un determinado grupo de individuos.[123] Hay aquí un nuevo énfasis en el sentido de la comunidad y en la importancia que los ciudadanos tienen en la misma[124] y ello se percibe en esa poderosa evocación al infortunio público, que puede triunfar sin que lo privado sirva de refugio para el mismo.[125] A continuación, y también es un dato significativo, Solón se presenta ante los atenienses como su instructor, impulsado por su propio *thymos* (su corazón o su alma) a actuar como tal, retomando claramente el motivo épico del envío de un dios como consejero a los hombres, papel que asume aquí el propio Solón, y que será de gran importancia para el desarrollo posterior de su obra.[126] Como han visto West y Henderson la audiencia de Solón posiblemente está compuesta por la ciudadanía ateniense reunida en el ágora.[127] Para Solón, todo el panorama anteriormente expuesto ha servido de ejemplo de a qué males puede llevar el desorden, el mal gobierno, la *Disnomía*[128] (vv. 30-31) a la que, acto, seguido, opone a la *Eunomía*, el buen orden, el buen gobierno[129] una de cuyas primeras acciones, como el propio Solón afirma, será colocar grilletes a los malvados (*adikoi*). Tras esto, Solón describe cómo todos los motivos de discordia cesan, siguiendo una descripción en cierto modo para-

lela a la anteriormente realizada de los infortunios (vv. 32-38); como conclusión, señala que la *Eunomía* convierte todas las cosas humanas en justas, proporcionadas y sabias[130] introduciendo con ella una nueva moral en la ciudad.[131]

Esta poesía soloniana se ha considerado, y con razón, como muy importante a la hora de aclarar las ideas políticas y las intenciones de Solón;[132] si bien esto es cierto, yo propongo también una interpretación en cierto modo distinta. Generalmente se ha tendido a hacer referencia a estos principios más bien abstractos que nos encontramos en esta elegía, y en mi opinión no de forma totalmente injustificada. Pero a mi me parece ver aquí una clara referencia, además de a esos principios de la *stasis*, de la *Disnomía* y de la posterior *Eunomía*, a la acción concreta de unos individuos, los que él llama jefes del pueblo (*hegemones tou demou*), que son los causantes de todos los males y a los que hay que eliminar, tal y como se pone de manifiesto tras la implantación de la *Eunomía*. De esta manera, Solón afirma pretender evitar la lucha civil y la guerra; pero, al mismo tiempo, ve cómo la llegada de la eunomía determinará, además de la vuelta a la normalidad, el sometimiento de esos individuos. Y mi pregunta es: ¿puede conseguirse esto sin necesidad de enfrentamiento? Creo que la respuesta es negativa. Solón, hábilmente, rechaza cualquier forma de violencia *a priori*, pero no renuncia a ver a sus enemigos (que son los enemigos de la *eunomía*, obviamente), aherrojados. Él no dice cómo va a lograrlo y traspasa esa competencia a la *eunomía*. Solón consigue que en su poema no quede del todo clara la posición partidista que él mismo asume. Rechaza los *synodoi* o conciliábulos de sus enemigos, como causa de malestar interno; les acusa de destruir la ciudad o, al menos, de intentarlo. Y es la *eunomía* la que solucionará los problemas. Una *eunomía* que, en último término, llagará aunque Solón no sea explícito acerca del cómo y del porqué de su venida.[133]

Pero analizando el poema creo que también pueden averiguarse estos detalles. En efecto, la *disnomía* es, en último término, consecuencia de las inicuas acciones de esos jefes del pueblo que quebrantan la *dike*, la cual se vengará sobre la ciudad toda.[134] *Eunomía*, por el contrario, reinará cuando se hayan restituido los fundamentos violados de esa *dike*; es decir, cuando quien tenga capacidad de decisión gobierne bajo la inspiración da esa Justicia previamente ultrajada. Éste será, obviamente, Solón. Y no pueden dejar de recordarse a este respecto los versos de la *Teogonía* de Hesíodo, en los que la *Dike* ultrajada va a buscar refugio ante su padre Zeus y los versos iniciales de este poema en el que Zeus mismo se convierte en el que tiene en sus manos el destino de Atenas.[135] Del mismo modo, en Hesíodo hallamos una temprana personificación de *Eunomía* (*Teog.*, 901-903), en cuanto que guardiana del orden social; se trata de una condición del estado en la que los ciudadanos obedecen la ley, no en la que las leyes son buenas.[136] Pero, al mismo tiempo, y aunque tome de Hesíodo (y de Homero) ese concepto de *dike*, Solón le da un contenido totalmente nuevo al hesiódico; para él sería una especie de «justicia inmanente de todo lo que ocurre»;[137] hay además un cam-

bio importante con respecto a Homero y Hesíodo y es que, frente a las elaboraciones teóricas de ambos, en Solón *Eunomía* se convierte en un programa político[138] y *Disnomía* muestra ya un claro referente a comportamientos humanos, frente a la visión divina y distante de Hesíodo.[139] En Solón subyace una visión de la *polis* como un organismo vivo, en el que cualquier desequilibrio produce una reacción indeseada, una enfermedad, que hay que sanar restableciendo ese equilibrio, papel que desempeña la *Eunomía*.[140]

Pero hay otro aspecto que también merece ser tenido en cuenta. La situación que está describiendo Solón en su poema es totalmente ficticia. No ha ocurrido aún. Es lo que, previsiblemente puede ocurrir; los ejemplos en otras ciudades no debían de ser escasos y Solón, que había viajado, sin duda lo sabía. Es un poema ejemplificador; pretende que Atenas tome conciencia de la situación que se avecina; pero tampoco puede pensarse que Solón esté hablando de algo abstracto. Sus oyentes debían de saber perfectamente a quiénes se estaba refiriendo, a quiénes estaba acusando de destruir la ciudad y contra quiénes tenía intención de actuar, arropado por el concepto de la *eunomía*, cuyo representante sería él mismo. Como afirmó Linforth, no se trataba de un lamento estéril, sino del ofrecimiento de una política constructiva.[141]

FRAGMENTO 4 D. En este fragmento el tema sigue siendo el mismo; Atenas, la tierra más antigua de Jonia, se halla en declive (vv. 1-3). Solón juega aquí sabiamente con esta antítesis; por un lado, usando la perífrasis pone de manifiesto la grandeza de Atenas metrópolis de Jonia; por otro, frente a esta reafirmación del pasado glorioso, alude a la decadencia por la que atraviesa la ciudad. Como afirma Vox, «Solón, de hecho, llora por la suerte de la propia tierra como madre (y al tiempo quizá sobre la suerte de los propios conciudadanos como hijos)».[142]

Las causas de los males son, como cabría de esperar, el amor a las riquezas y la arrogancia, aunque no sabemos exactamente de quién, al hallarse estas palabras en medio de una laguna del texto. No obstante, a través de los versos siguientes, sí podemos seguir la línea del pensamiento soloniano. Evidentemente, se está dirigiendo a aquéllos que han alcanzado muchos bienes hasta la saciedad; y es interesante cómo alude a los mismos: se dirige personalmente a ellos en forma directa: «vosotros ... que habéis llegado hasta la saciedad (*koros*) de muchos bienes ...». Y a ellos les dice que «nosotros no nos someteremos» (vv. 8-9). Nuevamente, el empleo aquí del pronombre en plural, con una contraposición «nosotros-vosotros». Acostumbrados al estilo de Solón que, generalmente, se responsabiliza él solo de sus opiniones, no deja de ser interesante el que nos lo encontremos aquí hablando en nombre de otros, puesto que esto es lo que está haciendo Solón. Éste se está dirigiendo a ellos en concreto. Y aunque a nosotros nos resulte problemática su identificación, parece claro que el oyente contemporáneo de Solón sabe perfectamente a quiénes van dirigidas sus amenazas y advertencias. Y no sólo eso; también queda claro quiénes son aquéllos en nombre de los cuales está hablando.

Es evidente que Solón no se encuentra sólo; que se anticipa a las intenciones de sus oponentes, poniéndolas al descubierto y pasando al contraataque; les amenaza al tiempo que les asegura que ellos no obedecerán. ¿Quiénes son aquéllos que se engloban en el «nosotros» que emplea Solón? Sin duda la solución se halla en los últimos versos de la elegía: Dice Solón que hay muchos malos (*kakoi*) que son ricos (*ploutousi*), mientras que muchos buenos (*agathoi*) son pobres. No me cabe la menor duda de que Solón ha escogido con gran precisión los términos que emplea; hasta el punto de que seguramente juega claramente con sus significados y sus connotaciones. Solón está contraponiendo los sentidos de *agathoi* y de *kakoi*, dándoles una connotación sustancialmente nueva. Los *agathoi* los nobles por antonomasia, suelen ser también los ricos; los *kakoi*, el *demos*, suele ser pobre. Lo que Solón está haciendo aquí es describir la situación a la que se ha llegado, en la que hay muchos de noble nacimiento (quizá como él mismo) que son pobres y hay muchos otros de baja estirpe que se han enriquecido; sin embargo, la virtud, la *arete*, patrimonio de los nobles, de los *agathoi*, no tiene por qué pasar a los no nobles, a los *kakoi*, a pesar de su riqueza.[143] Es posible que esta dicotomía entre dos grupos diferentes sea semejante, aunque quizá menos elaborada, a la que observamos en los primeros versos del frag. 5 D (vv. 1-4), ya posteriores a su arcontado.

La conclusión del poema, como no podía ser de otro modo, es que la virtud (*arete*) permanece inconmovible por siempre, mientras que las riquezas son inciertas e inseguras.[144] En efecto, creo que podemos ver aquí a Solón hablando en nombre de un conjunto de individuos que se definen como virtuosos porque no son ricos (a pesar de ser nobles); de ser esto así, podríamos ver a Solón, al frente de su propia facción (en cuyo nombre habla), enfrentado a otras facciones y grupos dentro de la ciudad; facciones que, si hemos de seguir adelante en esta idea, están en manos de los nobles y ricos que obtienen sus riquezas, casi por definición, de forma injusta e inicua. Pero el fin de éstos está próximo; ellos no poseen la virtud, seguramente la única que «hace noble» (*agathos*) al que la posee; tienen, sin embargo, la riqueza que no les capacita para poseer la *arete*, sino todo lo contrario; la riqueza y la *kakia* son equiparadas. Hay aquí una auténtica «sedición en las palabras» por retomar la expresión de Loraux.[145] Solón trastoca en cierto modo el sentido usual de los términos. ¿Podríamos ver aquí a Solón actuando demagógicamente para atraerse a una parte de la población ateniense, claramente aquellos que no forman parte de la aristocracia dirigente y cuyo nivel económico es (relativamente) bajo? Yo creo que sí y, en este poema, mostraría una vinculación semejante a la presente en los analizados anteriormente. Parece claro que hay que situar esta elegía, como las anteriores, en el periodo anterior al arcontado cuando, podríamos decir, está buscando sus apoyos entre sus iguales y, quizá indirectamente, en el *demos* al que, por otro lado, va a favorecer con sus primeras medidas, entre ellas, la sisactía, como hemos visto en su lugar correspondiente.[146]

FRAGMENTO 5 D. Éste es uno de los fragmentos más célebres de toda la producción de Solón, en el que hace balance de cuál ha sido su obra y cómo ha satisfecho, desde su punto de vista, las aspiraciones de los diferentes elementos de la sociedad ateniense. El fragmento se inicia con una clara diferenciación entre dos grupos sociales; en primer lugar, se alude al *demos*; en segundo lugar, y mediante una perífrasis, a «los que tenían el poder y eran apreciados por sus riquezas» (v. 1-4).[147] Nos encontramos nuevamente aquí ante los dos grupos en conflicto, y para los cuales el comportamiento soloniano, según su propio testimonio, ha sido diferente. Por lo que se refiere al *demos*, ha recibido algo de Solón: *geras*; por lo que se refiere a los ricos y poderosos, evita que sufran injuria. Se establece, por consiguiente, una contraposición: al *demos* hay que darle algo; a los nobles hay que evitar que se les quite nada. Lo problemático es saber cómo puede conseguirse lo uno sin lo otro. En la praxis política griega, como es sabido, esto no suele ser fácil de lograr. Quizá, empero, podamos tratar de ver qué es lo que concede y qué es lo que mantiene.

Al pueblo le ha dado *geras*, tanto cuanto le basta, pero nada más: no les ha dado (pero tampoco les ha quitado) *time*. El problema se halla, por consiguiente, en el significado concreto de eso que les ha dado y de aquello que no les ha quitado. *Geras*, como ha sabido ver muy bien Carlier es una de las principales prerrogativas de los reyes, que se concreta en una serie de privilegios, tal vez en último término conferidos por la divinidad (parte de honor en el reparto de botines, banquetes reales, témenos, regalos y *themistes*, funciones religiosas, funciones diplomáticas, mando del ejército, etc.); pero también la *time* es prerrogativa de los reyes. Carlier afirma que *geras* y *time* designan aún en el mundo homérico a la realeza por metonimia;[148] del mismo modo, la sucesión de los reyes espartanos viene determinada por el mayor o menor grado de *time* real que posea el virtual heredero[149] pero, al mismo tiempo, estos mismos reyes espartanos, como los reyes homéricos, tienen una serie de *gerea* que, como en la propia tradición de los poemas épicos se consideran como un «regalo» del pueblo a sus reyes por la contraprestación de servicios también eminentes.[150]

El caso espartano es significativo al respecto; en efecto, si seguimos la argumentación de Carlier, referida a la realeza en esta *polis*, veremos cómo la *time* es algo que se posee y que capacita a su poseedor para reinar; los *gerea*, por el contrario, son concesión del pueblo a estos diarcas. En cualquiera de los casos, ambos conceptos suelen aplicarse con referencia a los reyes soberanos o a los aristócratas; no suelen aparecer como una característica del *demos*. «Honor» y «estima», respectivamente, suelen ser las traducciones más habituales para ambos términos, pero eso arroja poca luz sobre el problema de qué es lo que ha hecho Solón por el *demos* a menos que apliquemos el paralelo espartano, al que ya hemos aludido, y que se refiere, ante todo, a la figura real. Solón, cuando asegura que ha entregado *geras* al *demos*, cuanta le basta, posiblemente es consciente de estar hablando no un lenguaje regio

pero si homérico (que, como asegura Carlier, es muy semejante al aplicado a los reyes espartanos); el *geras* es el tipo de honor que se les concede a los *basileis* homéricos. ¿No podríamos pensar aquí que Solón ha concedido, a su vez, un honor equiparable al *demos* ateniense? Es problemática la cuestión pero, precisamente la correlación «tanto ... cuanto le basta» posiblemente incida en ese asunto. Para que el *demos* pueda ser respetado es necesario que comparta algo del honor que le corresponde a los aristócratas, pero no de una forma desmesurada, sino solamente cuanto es necesario; por ello, el relacionar este concepto con las atribuciones, desiguales, dadas a cada una de las cuatro subdivisiones censitarias (*tele*) que él ha establecido, no parece improbable.[151]

La *time*, por su parte, es algo que puede considerarse como algo propio e innato. Que la *time* del *demos* es, seguramente, «menor» por así decirlo, que la de los aristócratas, no parece dudoso. Pero con relación a ella Solón no ha tomado ninguna decisión según resulta del poema. Ha pensado que es mucho más oportuno el mantenerla inalterada.[152] Si tanto ese *geras* como esa *time* se concretan en hechos económicos, como ha sugerido algún autor, es algo que, desde mi punto de vista, no queda excesivamente claro.[153] Por fin, tampoco podemos perder de vista que la *time* también puede perderse (como en Plut., *Sol.*, 20, 1); es la llamada *atimia*, que suele interpretarse como la pérdida de la condición de ciudadano y sus derechos inherentes, aunque su sentido originario sería seguramente mucho más fuerte, implicando algo así como quedar fuera de la ley,[154] lo que implicaba que cualquiera podía matar al *atimos* sin tener que responder ante la ley por ello.[155]

Mucho más claro queda, sin embargo lo que ha hecho por los nobles, de los que, como ya hemos visto, Solón se ocupa de forma especial: «Me preocupé», dice, «también de que éstos no recibieran ningún ultraje»; pero el sentido del verbo que emplea, *phrazo*, indica claramente el matiz que Solón quiere transmitir; tiene una preocupación defensiva: «protege», «fortifica», «defiende» a los nobles para evitar esos ultrajes. Hay, pues, un uso de un término militar que adquiere su pleno sentido cuando, en los versos siguientes (vv. 5-6) Solón se nos presenta en medio de los dos bandos en lucha, rodeado, podríamos decir, por ellos, y empuñando su poderoso escudo, no permitiendo que unos venciesen a otros contra justicia.[156] El escudo que empuña Solón no aparece definido como *aspis*, término habitual para el escudo hoplítico, sino como el viejo escudo que aparece ya en Homero el *sakos*, generalmente atribuido a Ayax el Salaminio.[157]

Vox ha subrayado también que la terminología que emplea recuerda veladamente la imagen de la esclavitud y que la propia imagen del escudo muestra también la idea de la esclavitud a la que se opone; añade también que «colocando un escudo en lugar del yugo entre ambos grupos, Solón los ha protegido maternalmente, como verdadero y auténtico *kourotrophos*», equiparándose veladamente a la propia Deméter eleusina.[158]

Tras una laguna, el poema sigue con una afirmación que, posiblemente, sirve para explicar lo anterior. Vuelve nuevamente el tema de los jefes del

pueblo, de los que ahora se dice que serán seguidos mucho mejor si son moderados pero, al tiempo, firmes (es decir, si no se deja al pueblo demasiado suelto pero tampoco se le fuerza demasiado). Se ve claramente cómo es a ellos a quienes está confiado el cuidado del *demos*; el *demos* reflejará en su comportamiento la actitud de sus jefes. El propio Aristóteles ha comprendido así estos versos cuando afirma que se refieren a cómo hay que tratar a la muchedumbre (*plethos*) (*Ath. Pol.*, 12, 2). Y, abundando en ello, añade Solón que la saciedad (*koros*) da lugar a la desmesura (*hybris*), especialmente en aquellos hombres cuya mente no está equilibrada (vv. 7-10).[159] Hay aquí una clara referencia a la responsabilidad que tienen los jefes del pueblo frente a éste; son ellos los que tienen que saber dirigirle, evitando que caiga en la desmesura porque, como puede verse en el fragmento y por exclusión, son ellos los que poseen una mente equilibrada. El *demos*, según lo que expresa Solón, no es capaz de discernir lo que le conviene; ésa es la función de los jefes del pueblo. Para evitar la lucha entre ellos Solón adopta un aspecto de guerrero, firme entre los dos bandos.

Al pueblo le entrega *geras*, pero es competencia de sus jefes el saber administrarla convenientemente. Al partido opuesto, los que poseen el poder y la riqueza, le defiende contra los embates del *demos*, dirigido por sus jefes. Y el enfrentamiento se resuelve, al menos desde el punto de vista de Solón aconsejando a los jefes del pueblo moderación en el uso que hagan del *geras* entregado al pueblo; el *demos* no está del todo preparado para asumirlo. Solón ha hecho mucho por él al dárselo, pero es competencia de sus jefes el administrarlo. Creo que la postura de Solón se nos presenta aquí de forma muy clara. Él defiende, porque así lo dice, a los nobles y encarga a los jefes del *demos* (seguramente también nobles y, por ello, con capacidad de discernir) que aconsejen al pueblo cómo hacer uso de sus privilegios recibidos; y el modo es no dejándolo demasiado suelto ni oprimiéndolo en exceso. De lo que se trata es de llegar a un compromiso en el que el *demos* no dé rienda suelta a sus deseos, lo que se consigue con una dirección sabia; una dirección que corresponde, sin ninguna duda, a los jefes del pueblo cuyo origen aristocrático es claro. El último verso del fragmento en el que Solón se lamenta de que en los asuntos importantes sea difícil agradar a todos no hace sino abundar en las dificultades con las que tropieza en su labor y que, previamente, le han llevado a adoptar la figura del guerrero separando a los bandos en conflicto con su escudo.[160]

FRAGMENTO 6 D. Este breve fragmento, en el que se alude a las bocas del Nilo y a la costa de Canobo es uno de los testimonios que con más frecuencia se han empleado para demostrar la visita de Solón a Egipto, y el propio Plutarco (*Sol.*, 26, 1) que es quien transmite el pasaje, asegura que Solón se detuvo en esa región.

FRAGMENTO 7 D. Se trata aquí del final de una composición dirigida a Filocipro, rey de Chipre, de la que se conservan tres dísticos. Generalmente se

vincula a la tradición de que Solón dirigió la fundación de la nueva ciudad de Solos que, en recuerdo de su fundador, habría recibido ese nombre. Sobre la cuestión de Solos ya hemos hablado en la Primera Parte; en el último dístico del poema se aludiría a una fundación (*oikismos*) que, por el uso del demostrativo «esta» (*tode*) no puede ser otra que la propia Solos, en la que ha deseado a Filocipro que reine por siempre, así como a sus descendientes. Si estos versos fueran auténticos mostrarían que, ciertamente, Solón ha participado en la fundación de Solos, aunque algunos autores han insistido en que se trata de un añadido posterior, precisamente para vincular al ateniense con ese hecho.[161] La exégesis del poema no permite entrar en más detalles a no ser el mencionar las reminiscencias homéricas de la despedida de Solón y su deseo de regresar a su patria.[162]

FRAGMENTO 10 D. En este fragmento y en los tres siguientes prefiero la ordenación que de ellos hace Adrados, basándose en Hönn[163] porque parecen estar refiriéndose a lo mismo: las advertencias contra el poder de un tirano. Si el mismo es Pisístrato o no, es otro asunto aunque no podemos perder de vista el hecho de que Diógenes Laercio asegura (I, 50) que esta elegía prueba que ya Solón previó (*prolegontos*) la tiranía de Pisístrato.[164] El fragmento 10 se inicia con la descripción de dos fenómenos meteorológicos: la furia de la nieve y del granizo, que proceden de las nubes; el trueno que procede del brillante relámpago. (vv. 1-2). En los dos versos siguientes se nos dice que el Estado es destruido por los grandes hombres y que el *demos*, por su ignorancia, cae en la esclavitud de un solo gobernante (*monarchos*) (vv. 3-4).[165]

Es evidente que ambas proposiciones se hallan relacionadas y que tenemos aquí una transposición a la situación humana (política incluso) de lo que pasa en el ambiente atmosférico. ¿Qué quiere decir todo esto? Puesto que los términos de la comparación parecen claros, es posible relacionar la nube, que produce la nieve y el granizo furiosos con los grandes hombres, responsables de la destrucción del Estado. La nube, habitualmente beneficiosa, en cuanto que productora de lluvia que riega los campos, puede volverse peligrosa cuando arroja de sí la nieve y el granizo. Del mismo modo, los grandes hombres, sobre quienes descansa la responsabilidad del (buen) gobierno pueden, ocasionalmente, llevar a la *polis* a la destrucción. Creo que queda implícita, con la propia comparación, la reversibilidad de la situación; igual que se sabe que la nube puede volver a producir lluvia beneficiosa, los grandes hombres pueden volver a desempeñar la función para la que han sido llamados.

Del mismo modo ocurre con el segundo elemento a comparar; si se admite la relación previa, habrá que tratar de relacionar al relámpago y al trueno con el *demos* y la tiranía. Igual que el relámpago, el rayo, es el que produce el trueno, el *demos* es el que da vía libre a la tiranía. Aquí la comparación es de un tenor diferente; más bien, de causa-efecto. El relámpago y el trueno son fenómenos también pasajeros, pero en el plano humano, no obstante, no podemos aplicar un esquema igual al que hemos visto antes. El

demos permanece y, hay que pensar, mientras que persista su ignorancia, también lo hará la posibilidad de que exista un *monarchos*. La irreversibilidad del proceso queda patente en los versos siguientes (vv. 5-6) no puede contenerse fácilmente a alguien excesivamente elevado; es muy difícil arrojar de su ilícito puesto a un tirano ya encumbrado.

FRAGMENTO 11 D. Vinculado por algunos editores con el anterior, a partir sobre todo de la referencia, en este caso no más explícita, al mar embravecido por los vientos pero que, en caso de no ser alterado es la más tranquila de todas las cosas (la más justa, *dikaiotate* dice literalmente Solón), pudiera muy bien tratarse, como ya sugiere Adrados, de una referencia al pueblo ateniense, al tiempo que señala este autor que la comparación de una asamblea con el mar agitado por el viento ya está presente en Homero (*Il.*, II, 144)[166] aun cuanto su amplitud semántica es mucho mayor.[167] Del mismo modo, la referencia a la tormenta se relaciona con toda una serie de conceptos afines: guerra, agitación, hombres malvados y se trataría, tal vez, de una respuesta alegórica de Solón a la petición que muchos le habían hecho de asumir la tiranía.[168] También es posible ver aquí una imagen del concepto de justicia de Solón, en cuanto que observancia de unos límites y mantenimiento de un equilibrio establecido.[169]

FRAGMENTO 9 D. Igual que del anterior, de este fragmento sólo poseemos dos versos en los que Solón, en primera persona, hace referencia a la naturaleza de su locura (*manie*), que en poco tiempo les será revelada a los ciudadanos, al hacerse pública (literalmente al ponerse en medio, *es meson*) la verdad. El tema de la locura referido a Solón aparece en algunas ocasiones en las fuentes que de él tratan y, como ha sugerido Freeman[170] es posible que las referencias a la misma que hace Solón en sus poemas pueden haber sido tomadas como base por autores más tardíos para aludir a la locura de Solón en algunas ocasiones como, por ejemplo, en el episodio de Salamina. En este fragmento parece mucho más inminente la presencia de un tirano, posiblemente Pisístrato, si tenemos en cuenta que ya Diógenes Laercio (I, 49) menciona la circunstancia de que Solón compuso estos versos para contestar a los partidarios de Pisístrato que en el Consejo (¿el Areópago?) le tacharon de loco por advertir al pueblo contra la tiranía de aquél.[171]

FRAGMENTO 8 D. Por fin en este último fragmento de los cuatro que, presuntamente, corresponden al mismo poema, parece evidente la referencia a una tiranía ya establecida en Atenas. Retoma aquí Solón el tema ya enunciado en el fragmento 3 D al dejar a los dioses en un segundo plano y no responsabilizarlos de los errores humanos. En efecto, el fragmento empieza aconsejando (seguramente al *demos*) que no le echen la culpa a los dioses de los desastres que han ocurrido, sino a su propia ineptitud (vv. 1-2), al tiempo que les recuerda que han sido ellos mismos los que reforzaron a éstos (*toutous*) dándoles el poder y entregándoles medios de actuación (*rymata don-*

tes), una referencia posiblemente a la guardia personal acordada a Pisístrato. La consecuencia de ello es el sometimiento a una vergonzosa esclavitud (vv. 3-4). El problema es intentar explicar el *toutous*, en plural que aquí aparece. Creo que sólo caben dos explicaciones posibles. O bien está hablando de «tiranos» en general, o bien se está refiriendo, concretamente, a uno de ellos, a Pisístrato y a todo su entorno por lo que tiene que emplear el plural.

Si bien por un lado pudiera pensarse que es la primera solución la que pudiera parecer más correcta (el sentido general del fragmento quizá así lo indicase), por otro lado, en los primeros versos da la situación como ya ocurrida. Las desgracias ya han tenido lugar, y posiblemente también las lamentaciones de aquéllos que las están sufriendo. Es a ellos a quienes Solón dirige su mensaje y sus reproches. Éstos se concretan en lo siguiente: por una parte, reconoce la astucia individual de cada uno (utiliza el símil de la zorra)[172] pero les acusa de que cuando se hallan todos reunidos posean una mente insustancial, puesto que se dejan engañar por el discurso de un hombre adulador y lisonjero sin prestar atención a nada más (vv 5-8).[173]

Tenemos también aquí, nuevamente, una referencia al pensamiento frívolo e insustancial de estos individuos; ya en el frag. 5 D advertía de los peligros que podían acarrearle al Estado estos individuos en el caso de que no fuesen convenientemente orientados por los jefes del pueblo. Como quiera que sea, parece que los temores de Solón han terminado por cumplirse. A partir de lo visto, pues, parece bastante posible relacionar, como se ha hecho, estos cuatro fragmentos como formando parte de una sola composición, aun cuando tampoco puede excluirse que pueda tratarse de más de una, dependiendo de la relación que pueda establecerse, en cada caso, con Pisístrato.[174] Sin duda el o los poemas completos debieron de jugar un papel importante en la elaboración de las, en ocasiones contradictorias, tradiciones que tienen como protagonistas a Solón y a Pisístrato.[175]

FRAGMENTO 12 D. Este fragmento, del que sólo se conservan dos versos, y del que falta un contexto claro, remite a los ideales aristocráticos de amor homosexual y la pedofilia;[176] quizá correspondan, como se ha sugerido recientemente, a poemas de tinte erótico o, en general, ligeros que buena parte de autores posteriores pudieron llegar a conocer pero que, habitualmente, no eran citados a propósito de Solón.[177]

FRAGMENTO 13 D. Igual que el fragmento anterior, incide éste otro también en los ideales aristocráticos, aunque en este caso centrados en los hijos (o en los jóvenes amados),[178] los caballos, los perros de caza y los huéspedes extranjeros; ideales todos ellos que también aparecen en los *Poemas Homéricos*. Acerca de la posible intencionalidad de este fragmento y del anterior, hablaremos a propósito del siguiente. No obstante ello, no estará de más mencionar aquí el pasaje de Heródoto I, 30, 4, en el que Solón, conversando con Creso le pone como paradigma de felicidad a Telo del que, dice Solón, tenía hijos hermosos y buenos, y de todos ellos vio, a su vez, nacer hijos que

llegaron todos a mayores. Aunque el tono del fragmento soloniano no es exactamente igual, si parece compartir, sin embargo, un mismo ideal.[179]

FRAGMENTO 14 D.[180] Este fragmento, cuyo mensaje último viene a ser el de la inexorabilidad de la muerte, el tema del «*carpe diem*», y la inutilidad de las riquezas en el Hades, ha sido generalmente interpretado en relación con la situación social de la Atenas soloniana, sin duda por las referencias que Solón hace en los primeros versos, en los que se refiere al que posee mucha plata, oro, campos de tierra fértil, caballos y mulas. A éste contrapone al que sólo puede dedicarse a mantenerse vivo y disfrutar del amor. Sin duda es lícito extraer de aquí lecturas sociales; habría, en efecto, gentes muy ricas, con todos esos bienes que ha enumerado y otras muy pobres, cuya única preocupación es atender a su propia supervivencia.

Sin embargo, y en mi opinión, no parece imprescindible que tengamos que vérnoslas aquí con ninguna composición con un mensaje social palpable, a no ser por un hecho: el hecho de que la muerte a todos iguala. Pero no es una visión pesimista la que está dando el poeta; me atrevería decir que todo lo contrario. Y ello puede verse, ante todo, a partir del primer verso el que tanto de unos como de otros se dice que tienen iguales riquezas (*ploutoi*). Es decir, no parece existir una visión pesimista; ambos son ricos; pero dentro de eso, quizá pueda afirmarse que los segundos son más ricos que los primeros puesto que hay una ley inmutable, que impide que se entre en el Hades con todas las riquezas materiales (*chremata*). Y aquí se utiliza, precisamente, esta palabra *chremata*, riquezas materiales, frente a la empleada anteriormente *ploutos*, que puede tener unas connotaciones más «morales» (bendición, felicidad), quizá derivadas del propio origen de esa riqueza.[181] Ya en el verso 7 ha recapitulado lo que ha expuesto en los versos anteriores afirmando que ésta es la ganancia de los mortales, refiriéndose, sin duda a lo último que ha dicho, es decir, a la satisfacción de las necesidades vitales. Y ello viene corroborado por la proposición siguiente, en la que alude a la imposibilidad de ir al Hades acompañado de las riquezas, y que viene introducida por la conjunción *gar* (en efecto), aclarando, por consiguiente, la frase anterior. Y acaba el fragmento (vv. 8-10) incidiendo en la inutilidad de la riqueza que no puede vencer a la muerte, a las enfermedades ni a la vejez. Como ha observado Ferrara aquí no le importa a Solón el origen mismo de la riqueza, o la cantidad de la misma, irrelevantes al ser medidas por algo plenamente conocido: la fragilidad del hombre.[182]

¿Qué sentido puede tener este fragmento? Quizá el mismo dependa, en último término, de la datación del mismo. Mi impresión es que debe ser un poema de madurez, aunque sólo sea por la expresión que emplea en el último verso en el que habla de la «horrenda vejez que sobreviene» y en el que posiblemente haya que imaginar a un Solón que ve cómo la misma se va acercando o ha llegado ya. Encaja también más el poema en un momento posterior a su arcontado, cuando el estadista ya no insiste en los temas que habían caracterizado el periodo previo al mismo y el inmediatamente

posterior, y que mostraban un claro espíritu combativo contra los que gozaban de riquezas excesivas, a los que amenazaba en la *Elegía a las Musas* con el castigo divino, y que posiblemente le granjearon el favor del *demos*. Ahora vemos ya a Solón en una postura diferente. Hay hombres muy ricos, con campos, caballos, plata, oro, etc., y otros con la única preocupación de llenar sus estómagos. Sintomáticamente es a éstos a quienes Solón les permite disfrutar del amor (de una joven o de un muchacho) durante la juventud (a la que parece añorar el poeta), y ésta parece ser la única ganancia que se lleva el hombre de esta vida; nada más vale ante el inexorable Hades y toda la parafernalia que le precede, las terribles enfermedades y la espantosa vejez.[183]

El mensaje, pues, parece claro: Solón viene a decirle al pueblo llano que no tiene por qué preocuparse de su suerte ni tan siquiera tratar de invertir el orden social; el hombre debe conformarse con satisfacer sus necesidades naturales y disfrutar del amor. Eso es lo único que va a sacar en claro de esta vida; es más, parece implícito que sólo los que no poseen elevadas riquezas van a hallar estas satisfacciones. En este sentido, aunque con un espíritu muy diferente, Solón estaría criticando a aquéllos que acumulaban grandes riquezas de manera injusta, y contra quienes había lanzado ataques importantes en su juventud. En su cambio de actitud (o en la moderación de la misma) quizá haya que ver, por un lado, el paso del tiempo sobre el propio Solón que le ha hecho más reposado en sus ideas, pero también las duras críticas a las que su labor es sometida, y el descontento generalizado por la misma, al haber defraudado las esperanzas de unos y otros. Aparece aquí una visión muy parecida a la que nos da el Solón herodoteo, en el sentido de que aplaza hasta el final de la vida del hombre la valoración general acerca de si la misma ha sido feliz o no. En este fragmento Solón, poniendo como telón de fondo al Hades, viene a recalcar lo mismo que el Solón herodoteo le dice a Creso: ni las riquezas, ni los hijos, ni nada en absoluto permiten afirmar, hasta que se ha llegado al término de la vida humana, si un individuo ha sido feliz o no. Hasta ese momento, todos son, en principio, iguales. Igual de ricos, afirma Solón, quizá para no desanimar a aquéllos que más habían confiado en él y que no han visto satisfechas sus esperanzas de, precisamente, cambiar de situación en esta vida. Solón les acalla hablándoles de la futilidad de las riquezas materiales (*chremata*) que no pueden ser llevadas al Hades ni libran de la muerte, la enfermedad o la vejez. Volviendo al paralelo herodoteo, Solón le habla a Creso de su conciudadano Telo (I, 30, 4), del que, además de alabar sus hijos, y sus nietos, acaba diciendo, simplemente, que «vivió todo lo bien que se puede entre nosotros». Veo claramente un mismo tipo de idea general compartida por el fragmento soloniano y por el relato herodoteo. Posiblemente a contextos parecidos pueden referirse los fragmentos anteriormente considerados (los números 12 D y 13 D) y tal vez alguno de los siguientes (el 15 D sobre todo).

FRAGMENTO 15 D. En efecto, este fragmento, también muy breve, puesto que se limita a dos versos, afirma que no hay ningún hombre feliz, sino que

todos los mortales a quienes contempla el sol son desgraciados. Posiblemente se alinea con lo que hemos dicho a propósito del fragmento anterior, y correspondería a la madurez del poeta.[184]

FRAGMENTO 16 D. Se alude aquí a la imposibilidad para el mortal de concebir la magnitud de la inteligencia divina, la única que posee la medida de todas las cosas. Este fragmento, también reducido a dos versos, entronca bien con la idea acerca del papel de la divinidad que posee Solón, y que se expresa claramente en los poemas *Eunomía* y *Elegía a las Musas*. El fragmento siguiente también abunda en el mismo tema.[185]

FRAGMENTO 17 D. En efecto, afirma Solón en este verso que el pensamiento de los dioses es totalmente desconocido para los hombres; igualmente se ve aquí el reflejo de su postura de cara a la divinidad. Solón, no obstante, en los poemas ya mencionados a propósito del fragmento anterior, muestra cómo, a pesar de la afirmación que aquí realiza, es previsible el comportamiento de los dioses, especialmente ante aquéllos que desafían su autoridad.

FRAGMENTO 18 D. Este pequeño fragmento es interesante por varios motivos. El primero de ellos, sin duda, es la referencia que aparece en el mismo a (¿su sobrino?) Critias, presuntamente el hijo de su hermano (¿o pariente?) Drópides (Platón, Timeo 20 E y Cármides 157 E; Diog. Laert., III, 1) y, por lo tanto, al ambiente familiar del poeta.[186] Aconseja, pues, Solón al joven Critias, que preste oídos a su padre, puesto que, afirma, no confiará en un mal guía. Quizá nos hallemos aquí ante una simple reconvención a un miembro próximo y más joven de su familia, su propio sobrino; pero el hecho de que Drópides, el pariente de Solón, aparezca caracterizado como guía de juicio certero nos lleva nuevamente al tema que Solón ha desarrollado en poemas anteriormente comentados, como es el fragmento 5 D. No parece arriesgado sugerir que Solón cuenta con el apoyo y quizá con la ayuda de su propio hermano o pariente directo en su labor política; seguramente Drópides forma parte de ese grupo de amigos a quienes se refieren algunas fuentes como especialmente beneficiados por Solón durante su actividad política o simplemente como próximos al legislador (cf. Plut., *Sol.*, 8, 3; 15, 7 aunque aquí se menciona por sus nombres a los más íntimos de sus amigos, Conón, Clinias e Hipónico), máxime si es cierto que Drópides fue arconte al año siguiente de haberlo sido Solón.[187] Salvo esta hipótesis, poca información puede extraerse de este breve fragmento.

FRAGMENTO 19 D. En este fragmento de no muy alta calidad estilística,[188] Solón nos describe el transcurso de la vida humana (y, más concretamente, masculina),[189] dividida en periodos de 7 años cada uno: la primera infancia, la niñez, la pubertad, la adolescencia, la juventud, la madurez, la vejez. Cada una de las etapas viene caracterizada, como ha visto Adrados, siguiendo a otros autores, por un progreso físico pero también moral con respecto a la in-

mediatamente anterior.[190] Es posible que se trate de un poema de madurez de Solón; ahora sitúa aún el límite ideal de la vida humana al final del décimo periodo de siete años, mientras que en el frag. 22 D parece colocarlo a los ochenta. Además, hace gran hincapié en la situación entre el séptimo y el octavo periodo (entre los 49 y los 63 años) en el que tanto la inteligencia como la lengua están en su mejor etapa, por lo que seguramente se sitúa en esa momento Solón.[191] El noveno periodo ya es visto como de cierta decadencia y en el décimo no llega la muerte a destiempo, aunque es un periodo que puede aprovecharse para la sabiduría;[192] esta idea de una vida cumplida encuentra, sin duda, un cierto eco en la actitud del Solón que, en el relato de Heródoto, se entrevista con Creso y que da algunos ejemplos de «buenas muertes» (Hdt., I, 29-33).[193]

La adopción del número siete es posible que se deba a las creencias populares con relación a ese número e, incluso, puede que la división de la vida en etapas de siete años sea, en sí, un tema popular, presente incluso en otras culturas.[194] Por otro lado, hay una agrupación de las diez héptadas de Solón en las tres etapas tradicionales da la vida, tal y como la ve, por ejemplo, Hesíodo, cuando asigna a la juventud hechos, a la edad mediana consejos y sermones a la vejez (Hesíodo, frag. 220),[195] así como una evidente idea de unidad de toda la vida, pero dividida en una serie de etapas (cada periodo de siete años) consideradas como partes de un proceso de desarrollo[196] y quizá, en último término, vinculado con los diferentes papeles que desempeña el individuo a lo largo de la vida en relación con la *polis*.[197]

Hay, dentro de este poema, un par de versos que llaman mi atención; me refiero, en concreto, a 11-12; afirma en ellos Solón que durante el sexto periodo (entre los 35 y 42 años) se forma en su totalidad la mente (*noos*) del hombre, por lo que ya no está dispuesto a llevar a cabo actos ilegítimos.[198] ¿Hay aquí una experiencia personal del propio Solón o, más bien, una observación de carácter general dirigida a sus propios contemporáneos y a aquéllos algo más jóvenes que han participado en los sucesos en torno a su arcontado? Creo que la pregunta debe queda planteada, aun cuando el hallar una respuesta a la misma no es, por el momento, posible; baste, como mucho, apuntar que siglos después Aristóteles seguía considerando que, generalmente, los jóvenes y los ricos eran más proclives a cometer *hybris* porque de este modo mostraban su superioridad (Arist., *Rhet.*, 1378 b 28-29). En todo caso, lo que sí hay en el poema soloniano es un nuevo sentido de la vida y de la capacidad que posee el hombre de encauzarla de modo adecuado,[199] que es perfectamente coherente con su pensamiento político.[200]

FRAGMENTO 20 D. Sobre el significado de este breve fragmento en el que alude a los regalos de Afrodita, Dioniso y las Musas, apenas podemos decir gran cosa; solamente que Plutarco (*Sol.*, 31, 7) lo cita entre las máximas de Solón durante su vejez. Quizá haya que ver en estos versos una añoranza de la perdida juventud, a menos que admitamos la interpretación filosófica que da Plutarco de los mismos en su *Banquete de los Siete Sabios* (156 B-D)

y a la que aludiremos en su momento. En todo caso, su vinculación al mundo del simposio parece clara.[201]

FRAGMENTO 21 D. Se trata da un verso, incompleto, en el que lo único que se nos dice es que los aedos mienten mucho. Tampoco es posible observar claramente el sentido del poema, a no ser la idea cada vez más generalizada de lo no excesivamente real de los poemas épicos cantados por los aedos.[202]

FRAGMENTO 22 D. Según afirma Diógenes Laercio (I, 60-61) este fragmento es la réplica de Solón a un poema de Mimnermo (frag. 6 D), en el que el colofonio desea que, sin enfermedades ni preocupaciones le alcance la muerte a los sesenta años. Aun cuando no conocemos el contexto en el que hay que incluir el poema de Mimnermo, parece que entraría dentro de las preocupaciones por la correcta duración de la vida humana, tema que, a juzgar por el pasaje soloniano que ahora comentamos, así como por lo dicho con referencia al fragmento 19 D, debía de interesar bastante a los líricos del inicio del siglo VI. Frente a la opinión de Mimnermo y también frente a la propia opinión expresada en el ya mencionado fragmento 19 D, aquí Solón eleva el límite ideal de la vida humana a los ochenta años, indicio seguramente de que él se hallaba ya por encima de la edad de sesenta años que fijaba Mimnermo en el poema mencionado.[203]

Por lo que se refiere a los versos siguientes, 5 y 6, corresponderían a la misma elegía según el testimonio de Plutarco (*Comp. Sol. et Publ.*, 1, 5) y en ellos muestra el poeta el deseo de que su muerte se vea rodeada de los lamentos y las lágrimas habituales en los funerales griegos.[204] El último de los versos atribuidos a este poema, en el que alude al continuo aprendizaje al tiempo que va envejeciendo, es un proverbio que numerosos autores atribuyen a Solón, y que debió de gozar de bastante fama durante la Antigüedad.[205] En todo caso, el poema se inserta dentro de un conjunto de fragmentos solonianos (frag. 12 D; frag. 13 D; frag. 14 D; frag. 20 D), que tienen como denominador común el cantar los placeres de la vida y de la juventud, dentro de una corriente de pensamiento que, posiblemente surgida en Jonia, y ya presente en Homero, consideraba a la juventud como una dicha y a la vejez como una desgracia, aunque en Solón, como muestra el último verso de este poema, aparece esta última ya con una nueva valoración, más positiva; la vejez como fuente de conocimiento y de experiencia.[206]

FRAGMENTO 23 D. Con el fragmento 23 entramos en los tetrámetros solonianos. Este fragmento, en concreto, aparece dedicado a un tal Foco del que no se posee ningún otro dato, pero presenta una serie de informaciones sumamente interesantes a la hora de valorar la actividad de Solón; valoración que el propio Solón se encarga de realizar en este relativamente largo fragmento cuyo análisis vamos a emprender. El poema empieza con una expresión de ironía; el autor, hablando en tercera persona, afirma que no ha nacido ni como un hombre de mente aguda ni avisado, puesto que no acep-

tó los bienes (*esthla*) que le ofrecían los dioses (vv. 1-2). De tal manera, la tiranía, ofrecida por los dioses, asume la forma de un regalo inesperado y, por lo tanto, insidioso en cuanto que establece, a su vez, la obligación del receptor frente al donante; por ello, Solón la rechaza;[207] esta referencia al ofrecimiento divino puede relacionarse con la noticia que recoge Plutarco (*Conv. Sept. Sap.*, 152 C) de que el oráculo de Delfos le habría ofrecido, ciertamente, la tiranía y es posible que la propia ironía soloniana haya estado en el origen de esa tradición.

A continuación, y como es relativamente frecuente en la poesía soloniana emplea un símil que, gráficamente, aclara lo dicho en los versos anteriores: dice, en efecto, que habiendo conseguido introducir a la pieza en su red no supo cerrar la misma, faltándole valor e inteligencia (vv. 3-4). Es posible que esté expresando aquí la opinión corriente en el «hombre de la calle» de que actuó estúpidamente al no hacerse con la tiranía, lo que, naturalmente, no está exento de ironía.[208] A partir de ahí empieza a hablar en primera persona y parece claro el tono irónico[209] que emplea al afirmar que en caso de que hubiese poseído el poder (*kratesas*), se hubiese hecho con grandes riquezas y hubiese ejercido la tiranía en Atenas aun por un solo día y no le hubiera importado ni que le desollaran después y que toda su estirpe fuese exterminada (vv. 5-6).[210] Es evidente que aquí Solón se nos presenta después de haber ejercido su mandato arcontal y el fragmento se halla dentro de la línea que muestra, por ejemplo, el número 5 D, el conjunto compuesto por 8 D, 9 D, 10 D, 11 D y 12 D, ya comentados, y el 24 D. Parece evidente el rechazo a la tiranía que manifiesta Solón, pero también las críticas que esta decisión de no ejercerla provoca; no de otro modo pueden interpretarse los primeros versos del poema y los posteriores a los que a continuación aludiremos. Se le acusa, claramente, de haber obrado estúpidamente; es más, las propias palabras de Solón parecen indicar que quienes así le hablan habían considerado que eran los propios dioses los que le habían elegido a él para desempeñar el ilegítimo cargo que él rehúsa.[211] Un cargo que, si seguimos su línea de pensamiento, le hubiera proporcionado el poder absoluto (*kratos*), y grandes riquezas. En el tono irónico que parece caracterizar a estos siete versos también encuentra su lugar una amarga referencia al ansia desmedida de poder: al tirano, con tal de ser tirano un sólo día, no le importa ni morir después ni que desaparezca toda su familia.[212]

En el siguiente grupo de versos (vv. 8-12), una vez recobrado el tono crítico y exento de ironía, reflexiona sobre los perjuicios de la tiranía; para él, el haberse resistido a ocuparla implica haber tenido consideración o clemencia hacia su patria, al librarla de la tiranía y de la amarga violencia relacionada con la misma, al tiempo que mediante ese rechazo ha conseguido, en el terreno personal (y ético) no deshonrar su fama (*kleos*), lo que le produce la impresión de haber superado a todos los restantes hombres,[213] conservando su reputación y su fama;[214] quizá en ello radique su calidad de sabio (*sophos*),[215] frente a la imagen de individuo de pocas luces con las que (irónicamente) se caracteriza en los primeros versos del poema. Frente a esa pri-

mera parte del poema, en estos versos 8-12 Solón da rienda suelta a la idea que posee acerca de su propia valía y capacidad, para algunos teñida quizá de un profundo sentimiento religioso.[216] No obstante, y es una interpretación posible, ese hincapié en sus motivos puros y elevados puede indicar que también en esa dirección se encaminaban los ataques que contra él lanzaron sus oponentes. Si pretende dejar fuera de dudas su amor a la patria y su bondad, al tiempo que resalta la preservación de su *kleos*, de su fama, al menos de la visión que de la misma posee como fama imperecedera, pero con unas connotaciones diferentes de las tradicionales en la aristocracia, como ha mostrado Vox[217] es seguramente porque todos esos aspectos habían sido puestos en tela de juicio por sus adversarios políticos.

¿Quiénes eran estos adversarios políticos? Veamos si podemos tratar de identificarlos. El tercer grupo de versos que componen el fragmento, correspondan a no a la misma composición,[218] pueden darnos alguna pista al respecto y, con ellos, entramos en una serie de cuestiones problemáticas acerca de la propia orientación de Solón. Allí, en efecto, se alude a los que vinieron a realizar rapiñas, los cuales se hallaban esperanzados creyendo obtener grandes riquezas (vv. 13-14). El problema radica aquí en lo siguiente: en primer lugar, en quiénes son esos individuos que iban en busca de grandes riquezas mediante la rapiña y el saqueo; en segundo lugar, si las esperanzas que tenían eran o no fundadas. Acerca de la primera cuestión podemos decir que se trata de los mismos que en el verso 21 son llamados *kakoi* (la gente del pueblo, los «malos»), sin perjuicio de que más adelante profundicemos en esta cuestión. Acerca de lo segundo, el problema es aún mayor. Es evidente que Solón rechaza de plano la acusación que se le hace porque, de hecho, se le está acusando de haber dado motivos a estos individuos para que pensasen que podían hacerse ricos a costa de los pillajes. Y esto se refuerza aún más en el verso siguiente (15), cuando Solón afirma que se engañaron al pensar que tras sus palabras moderadas daría rienda suelta a su ambición. Lo que de todo esto parece evidente es que ha habido una serie de individuos claramente partidarios en un determinado momento de Solón, que pensaron que éste empleó un lenguaje moderado que no era más que un disfraz para, una vez conseguido el poder, afianzarse en el mismo mediante la tiranía y beneficiar a sus partidarios, en cierto modo en la línea de Teognis cuando aconsejaba engañar con dulces palabras al enemigo y, cuando estuviese en poder de uno, castigarle sin contemplaciones (Teognis, vv. 363-364).[219]

No sabemos por el momento si Solón ha estado jugando un doble juego o, por el contrario, si sus propósitos eran para él claros desde el principio.[220] Pero sí podemos pensar que a Solón no se le ocultaba que sus partidarios esperaban de él un comportamiento como el que más adelante se niega a asumir. Si esto es así, podemos decir con seguridad que Solón ha sabido jugar hábilmente sus bazas. Tal vez sea cierto que él no ha expresado jamas en público sus más ocultas intenciones que, quizá, incluso, no poseyese; pero no es menos cierto que Solón debía de conocer lo que pensaban sus seguidores que haría si alcanzaba el poder. En ese caso, tal vez la intención de Solón no fue-

se ejercer la violencia, pero tampoco ha desengañado a sus seguidores que pensaban de ese modo; es más, seguramente, no ha querido hacerlo para mantenerlos fieles a su persona. Hábilmente, al alcanzar el poder ha puesto en práctica una política de moderación y, como había tenido la suficiente sagacidad como para no comprometerse públicamente con posturas intransigentes, callando (y, quizá por ello, tácitamente otorgando), sus antiguos partidarios se consideran traicionados.

Solón, ante la publicidad que éstos dan de sus presuntas intenciones, compone estos versos en los que, nuevamente haciendo gala de su habilidad, niega todo lo que aquéllos le imputan. Para poder hacerlo, cuenta con sus intervenciones públicas en las que, sin duda, no hay rastro alguno de que prometiese nada de lo que sus antiguos partidarios le reclaman. Pero a mí no me cabe duda de que cuando hay una serie de individuos que acusan a Solón de no haber ejercido la tiranía, de no haberles permitido entregarse al pillaje, de no haberse hecho ricos todos, es porque tenían la esperanza de poder lograrlo. Sería absurdo pensar que si Solón no hubiera dado a determinados individuos fundadas esperanzas de un comportamiento en tal sentido, hubiese recibido reproches en ese sentido y, por ello, hubiera tenido que protestar públicamente de sus limpios motivos al asumir el poder. Y esta defensa de su propia acción se vuelve, como no podía ser menos, en un ataque contra los que, a su vez, le están atacando a él.[221]

En los versos siguientes sigue con sus ataques a esos adversarios; les acusa de haberse imaginado en el momento en que accedió al arcontado cosas absurdas y de considerarle un enemigo por no haberlas cumplido (vv. 16-17), aunque, según Solón sin razón puesto que, afirma haber llevado a término todo lo que había dicho, con ayuda de los dioses (v. 18). Si tenemos en cuenta lo que hemos venido diciendo, creo que puede comprenderse mejor lo que Solón pretende. Acusa a sus enemigos de haberse imaginado cosas, y de culparle sin motivos de no haber llevado a cabo lo que aquéllos se habían imaginado que iba a realizar; y se apoya, precisamente, en lo que él había dicho. Él nunca habría dado tales esperanzas a sus seguidores en sus discursos públicos. Se ha limitado a hacer lo que había dicho que haría. En todo caso, sigo insistiendo, no veo por qué una serie de personas iban a depositar sus esperanzas en Solón, como parece evidente por el ataque que éste les dedica, sin que hubiese habido indicios en el comportamiento soloniano (y quizá también en sus intervenciones públicas y, sobre todo privadas, por más que el político intente convencer a su auditorio de lo contrario) de que tales esperanzas iban a ser satisfechas.

Los últimos tres versos del fragmento creo que son harto significativos para intentar ver contra quiénes está lanzando Solón su ataque. Tras afirmar la bondad de su comportamiento introduce dos oraciones de infinitivo, unidas por la correlación *oude* ... *oude*: «no me apetece», dice, «actuar mediante la violencia de la tiranía ni que los nobles (*esthloi*) posean la misma proporción de la fértil tierra patria que la gente del pueblo (*kakoi*)» (vv. 19-21). Es evidente que aquí la idea da la tiranía se relaciona con la *isomoiria*, con

la igualdad en el reparto de la tierra. El ejercer la tiranía equivale a repartir la tierra de forma igualitaria entre el *demos*, en detrimento de los nobles; y a eso Solón no está dispuesto. Se ve así claramente, cuál es el sentido del poema soloniano. Los que, según él, van en busca de rapiña y de riquezas son los miembros (todos o algunos) del *demos*; ellos son los que han visto en Solón al personaje adecuado para conseguir ese reparto de tierras que, desde el punto de vista de la aristocracia (y, evidentemente, del mismo Solón) es visto como un acto de rapiña y Aristóteles, cuando transcribe el pasaje en cuestión, afirma explícitamente, que el mismo va dirigido a los que quieren que se reparta la tierra (*Ath. Pol.*, 12).[222] Sólo un poder tiránico puede llevar a cabo una acción semejante; es lícito pensar que cuando Solón aparece aliado con elementos del *demos* (y, como he intentado poner de manifiesto en el comentario del fragmento 1 D esta orientación parece bastante clara) éstos confían en que cuando Solón obtenga el poder atacará a aquéllos que se hacen ricos con medios inicuos e injustos.

Que Solón no haya hablado públicamente jamás de tiranía, al menos por lo que sabemos, no implica que no hubiera considerado nunca tal opción, pero probablemente tampoco ha dicho lo contrario. No hay por qué dudar de que Solón pudiera tener motivos elevados y que los puso en práctica cuando se alzó con el poder; pero eso no le exculpa de haber utilizado al *demos* no con falsas promesas, es cierto, pero sí sin exponer a este respecto un programa claro. O, por mejor decir, quizá sí ha expuesto un programa claro en sus intervenciones públicas pero no ha desengañado a sus seguidores del *demos* cuando éstos pensaban que sus palabras moderadas eran una simple fachada.

Si puedo emplear la expresión, Solón no ha «pecado» por acción, pero sí por omisión. Ha sabido jugar muy bien sus bazas. Se ha apoyado en el *demos* para acceder al poder; una vez en él ha llevado a cabo su reforma (de la que aquél ha salido, en cierto modo beneficiado), pero no en el sentido que sus partidarios esperaban por asentimiento tácito de su jefe, de su *hegemon*.[223] Éstos le critican tras su arcontado y él se defiende haciendo valer no lo que pensaban que él podría hacer sino lo que realmente dijo que haría. Solón no quiso realizar la *ges anadasmos* que algunos (o muchos) le reclamaban;[224] como hemos visto, para él eso era actuar como un tirano, y no era ésa su intención. Es más, como nos dice en los versos comentados, no le parece acertado que los *kakoi* (es decir, el *demos*, aun cuando sus connotaciones negativas se refuercen por la referencia a la rapiña que ha realizado anteriormente), posean una misma porción de tierra (*isomoiria*) que los *esthloi*, los nobles, las gentes de bien.

Solón no es partidario de la *isomoiria*, aunque algunos autores han preferido ver en el pasaje más que una alusión a este reparto de tierras una referencia a la división censitaria, que establecía diferencias en la participación en el poder entre «dignos» e «indignos», con juicios de valor político y moral.[225] Esto, sin embargo, no tiene por qué ser contradictorio con lo que el propio Solón ha manifestado en otras ocasiones (por ejemplo, en el ya men-

cionado fragmento 1 D). Puede reconocer el comportamiento injusto de los nobles, y puede haber intentado acabar con él. Siempre, naturalmente, a su manera. Pero eso no implica que vaya en contra de la nobleza en su conjunto ni que esté dispuesto a acabar con ella mediante un reparto isomoirico de tierras. La acción de Solón se nos presenta, y valga el anacronismo, como una especie de «despotismo ilustrado». Solón comprende la situación de los *kakoi* y va a tomar medidas para solucionarla; pero no va a hacerlo del modo que ellos quieren, mediante la tiranía, sino a su propia manera, aplicando la armonía entre los contrarios, que sería una característica de la *polis* de la Eunomía.[226]

Pero para realizar sus planes, esto es, para pasar del plano de las ideas, expresadas en sus poemas, a las medidas que debe tomar como hombre político, ha necesitado contar con el apoyo del *demos*, al que, seguramente, no ha ocultado sus planes; Solón puede gloriarse de haber realizado lo que había dicho que realizaría. Pero, sin embargo, todo el poema comentado nos deja la impresión de que si bien Solón no miente, tampoco dice toda la verdad. No dice, por ejemplo, que sabía cuáles eran las esperanzas que determinados sectores del *demos* tenían puestas en él y que, aun sabiéndolas, no se habla molestado nunca en desmentirlas. Naturalmente, fue esta ambigüedad[227] la que le granjeó el apoyo de estos individuos y, tal vez, de los restantes «jefes del pueblo», o jefes de facciones populares, seguramente de origen aristocrático como el propio Solón, que serían los que presionarían para concederle el desempeño del arcontado como paso previo en la idea de sus seguidores, hacia la tiranía que transformaría radicalmente la situación.[228] Pero Solón no era de esta opinión, y, en esto parece que era sincero; la tiranía era vista por él como el peor de los males que podía sobrevenirle a Atenas. En el fragmento siguiente, como veremos, vuelve a incidir sobre alguno de los temas que ha desarrollado en el presente.

FRAGMENTO 24 D.[229] Se inician aquí las composiciones yámbicas de Solón y, en concreto, este fragmento se halla muy vinculado temáticamente con el anterior y Aristóteles (*Ath. Pol.*, 12) que transcribe el poema, afirma que trata de la abolición de deudas y de la liberación de los que antes eran esclavos, mediante la sisactía. Es bastante probable que nos encontremos aquí con una composición autónoma y completa[230] y el estilo del poema es ya, frente a composiciones anteriores, mucho más lineal y directo[231] y lleno de recursos argumentativos en los que algún autor ha querido hallar algunos ecos de la tradición de orador excelente atribuida a Solón.[232] La idea básica que impregna todo el poema es la justicia, *dike* que se lee cinco veces en el mismo y hay que destacar también el tono personal de la composición, conseguido mediante el uso de la primera persona del singular y el empleo del pronombre yo (*ego*).[233]

Empieza Solón el poema[234] preguntándose acerca de qué es lo que abandonó antes de conseguirlo, de aquellas cosas para las que había reunido (*xynegagon*) al pueblo (vv. 1-2). Aquí hay un dato interesante, que viene

dado por la afirmación de Solón de haber reunido al *pueblo*; es evidente, por ello, que, tal y como apuntaba en el comentario al fragmento anterior, Solón consigue atraerse al *demos* pero también, sin duda, a los «jefes del pueblo» a los que alude, por ejemplo, en los fragmentos 3 D y 5 D y acerca de cuyo carácter aristocrático no hay por qué dudar. Solón aparece, pues, dotado del apoyo del *demos* y de sus jefes, es decir, de una serie de aristócratas atenienses.[235] Vuelve también, como en el fragmento anterior, a insistir en que ha cumplido todo aquello para lo que accedió al poder, prueba evidente de que estaba recibiendo ataques también en ese sentido.

Como testigo de lo que ha hecho pone a la Negra Tierra, la excelsa madre de los dioses olímpicos, de la que, afirma, en otro tiempo retiró los mojones (*horoi*) hincados por doquier (*pollache*); como consecuencia, la tierra, que antes se hallaba esclavizada, ha pasado a ser libre (vv. 3-7).[236] Aquí, y en los versos siguientes, sobre los que ahora volveré, tenemos una de las pocas referencias concretas que hace Solón a las medidas que ha tomado durante su arcontado; aquí se nos habla de la retirada de los mojones (*horoi*) que «esclavizaban» a la tierra ateniense.[237] La interpretación de estos versos no sólo no ha sido unánime, sino que además ha dado lugar a visiones contradictorias; generalmente el pasaje se ha vinculado a la retirada de los *horoi* o mojones que indicaban la dependencia de la tierra (y de sus dueños) y se ha tomado como la prueba material de la liberación de los hectémoros[238] e, incluso, hay quien ha desarrollado una teoría completa según la cual todo este pasaje no tendría nada que ver con la sisactía, sino que aludiría a la liberación de Eleusis de manos de Mégara;[239] una interpretación metafórica, en el sentido de que esa imagen significaría el final de la *stasis* y la reunificación de la ciudad sería también posible.[240]

Tras esta alusión, sigue Solón enumerando alguna de las cosas que ha hecho. Es patente que quiere deshacer mediante la relación de sus acciones, los ataques que se han realizado a su gestión. Así afirma que devolvió a la sagrada patria a muchos hombres vendidos, justa o injustamente y a los que habían huido obligados por su pobreza y que apenas hablaban ya la lengua ática de tantos lugares como habían recorrido. (vv. 8-12).[241] Del mismo modo, concede la libertad a quienes dentro de la propia Atenas sufrían la vergonzosa esclavitud, temiendo la presencia de sus amos (vv. 13-15). Una vez que ha dado noticia de lo que ha hecho (y hemos de pensar que esto que Solón ha expresado es lo que él mismo consideraba más importante) nos dice cómo lo ha logrado, de qué medios ha dispuesto y de cuáles ha prescindido. Ha usado, sobre todo, su poder, su autoridad, el «poder de su autoridad», en definitiva (*kratos*), que sin duda hay que entender como legítimo, derivado de su condición de arconte (a la que él, sin embargo, no alude explícitamente),[242] frente al también poder (*kratos*) pero en este caso ilegítimo del tirano, a que se refería en el frag. 23 D (v. 5).

Dicha autoridad le ha permitido realizar las medidas ya mencionadas armonizando (*xynarmosas*) la fuerza y la justicia, tal y como habla prometido (vv. 15-17).[243] No sorprende encontrarnos a Solón empleando la justicia

(*dike*), puesto que es un motivo al que alude en frecuentes ocasiones, como hemos ido viendo. Más extraña es la referencia a la fuerza (*bia*) como medio del que se ha servido; y es extraña porque en los fragmentos a que hemos aludido Solón parece vincular este concepto a la tiranía.[244] Pero la fuerza que ha empleado Solón, hay que entenderlo así, no es gratuita; tampoco es la fuerza de la tiranía que, como veíamos en el fragmento anterior, era también rechazada por Solón. Es la fuerza combinada, armonizada, junto con (*homou*) la justicia.[245] Sin duda esa fuerza es legítima tanto por su vinculación con el principio de la justicia, el propio Zeus,[246] cuanto porque deriva del *kratos*, de la autoridad del magistrado.[247] Prosigue, a continuación enumerando medidas por él tomadas; medidas que, sin embargo, son las más importantes de todas, puesto que pretenden, una vez resueltos los males previos, que los mismos no vuelvan a repetirse. Las mismas se concretan en los versos 18-20. Dice Solón: «Escribí leyes (*thesmous* ... *egrapsa*) igualmente para el hombre del pueblo y para el noble, regulando para cada uno una justicia recta». En esta acción sitúa Solón la culminación de la labor política emprendida, en la promulgación de leyes, en su fijación por escrito.[248] No obstante, y aunque también hablemos más adelante de las Leyes de Solón hay un aspecto que parece poder destacarse de lo que afirma el legislador.

Esa igualdad ante las leyes escritas que Solón concede a unos y a otros indica, sin duda, que garantizó para cada uno de los dos grupos en litigio una justicia recta o quizá más específicamente, como ha sugerido Blaise, una sentencia justa.[249] Del mismo modo, la mención de cada uno de ellos, los *kakoi* y los *agathoi* por separado, además de ser un medio para referirse a la sociedad en su conjunto, como suma de sus elementos principales, tal vez nos indique que, efectivamente, elaboró leyes para ambos simultáneamente, o del mismo modo (*homoios*) y que aunque posiblemente esas leyes eran las mismas para todos[250] hay un cierto matiz de especificidad como indicaría el distributivo *hekastos*; esto es cada uno tendría su parte, la parte que les corresponde, en esas leyes, una parte que no tiene por qué ser la misma para todos. No es, pues, una igualdad absoluta o global, del mismo modo que no hay (no tiene por qué haber) una igualdad en el reparto de la tierra (*isomoiria*) (frag. 23 D, vv. 19-21) ni una igualdad en la participación política,[251] ya que cada ciudadano actúa en política de acuerdo con la clase o *telos* en la que ha quedado inscrito a partir de sus posición económica.

Vuelve ahora Solón, tras la mención a su labor legislativa a defender su propia posición, frente a los ataques realizados contra él.[252] Y, como me dio de defensa, hace ver la situación que podría haber padecido la ciudad en caso de haber sido otro, y no él, el que hubiese asumido el poder. Poder al que dándole la imagen de un aguijón o aguijada (*kentron*), aparece como un medio no de realizar la justicia sino, simplemente, de incitar a las masas. Solón afirma que, si en vez de haber sido él, se hubiese hecho cargo de este poder-aguijón cualquier hombre de aviesas intenciones y amigo de las riquezas, no habría contenido al *demos* (vv. 20-22). Nuevamente aparece aquí el tema de la contención y de la sujeción del *demos*. Como ya había quedado de ma-

nifiesto en el fragmento 5 D, al pueblo no se le debe dejar demasiado suelto; hay que contenerlo[253] y, como también se decía en el mismo pasaje, es a los jefes del pueblo a quienes compete ejercer tal acción obrando con mente equilibrada.

Solón, al presentar este caso, da a entender que él sí ha sabido contener al *demos* y, si apuramos el razonamiento, podríamos pensar que él mismo se nos presenta (se presenta ante sus oyentes) como un auténtico jefe del pueblo de mente equilibrada. Como ha observado García Novo, Solón ha sabido mostrar sabiamente su pensamiento mediante una cuidada estructura sintáctica: «su formulación positiva cierra anillo en torno a la negativa; la explicación de *dike* y *bie* se suceden en quiasmo: *dike* positiva, *dike* negativa, *bie* negativa, *bie* positiva».[254] Esto subraya, desde mi punto de vista la idea de equilibrio que quiere presentar Solón. Este equilibrio se manifiesta, como afirma en los versos 22-25, en no dejarse convencer por lo que querían unos y otros y aquí aparece como auténtico árbitro o mediador (*diallaktes*);[255] de haberse dejado llevar por las presiones recibidas, afirma, la ciudad hubiera perdido a muchos de sus hombres. Por ello, Solón asegura haber actuado como un lobo entre los perros, revolviéndose en todas direcciones (vv. 26-27).

Nuevamente utiliza Solón una imagen sumamente gráfica; anteriormente, en el fragmento 5 D, le habíamos visto empuñar su escudo entre los dos bandos, no dejando que uno venciese sobre el otro. Ahora los dos bandos son representados como una jauría de perros que rodean a un lobo, el cual tiene que defenderse de todos.[256] Solón se nos presenta aquí como una figura totalmente aislada, del que todos son enemigos y, lógicamente, que no puede esperar apoyo de nadie. Tal y como él mismo dice, no ha permitido dejarse convencer por ninguno de los dos bandos enfrentados; él ha realizado su labor aislado, y aislado debe defenderse de ellos.[257] Surge aquí el tema del descontento por la labor de Solón también por parte de los aristócratas los cuales, según se parece, pretendían que Solón dejase la situación inalterada lo cual, evidentemente no es el caso aquí. Solón ha liberado la tierra y a los que en ella vivían; ha devuelto a la patria a los vendidos fuera de ella y a los exiliados; ha liberado a los esclavos; ha escrito leyes que garantizan una justicia recta para unos y otros. Y, dice, no ha permitido que unos triunfasen sobre los otros. Es evidente que, en esta situación, las enemistades que cosecharía serían cuantiosas.

Pero por otro lado, hemos estado viendo cómo la política de Solón, que pretendía defender los derechos de los *kakoi*, se realiza a espaldas de los mismos. ¿Hay que concluir que la acción de Solón es netamente pro-aristocrática? Seguramente no podemos decirlo con certeza absoluta. Ya hemos visto en el fragmento 1 D cómo lanza sus ataques contra aquéllos que obtienen desmesuradas riquezas por medios injustos; éste es un ataque contra determinados aristócratas. Solón no compartiría esta actitud. Pero, como también hemos podido comprobar, tampoco comparte las ideas del *demos*, centradas, como parece evidente a partir del fragmento 23 D, en un reparto igualitario

de tierras. Por ende, la imagen del guerrero armado de escudo entre los dos bandos y la del lobo entre los perros puede que nos estén indicando la independencia de Solón.[258] Sin embargo, Solón es un hombre de su tiempo y, además, de origen aristocrático. Pretende situarse en el punto medio y, si bien, deplora las malas acciones de sus iguales, no por ello admite las ideas de los oponentes, el *demos*. Aunque es posible que en su acceso al arcontado haya jugado con los deseos del *demos*, no desengañándolo de sus esperanzas, al tiempo que no ha asustado excesivamente a los aristócratas con su mensaje de moderación y de sometimiento a una norma, lo cierto es que a su llegada al poder desarrolla «su» propia reforma. No la reforma que quería el *demos* ni la «no-reforma» de la aristocracia; simplemente, la reforma que, de acuerdo con sus ideas, le parecía necesaria. De ahí su hincapié en este fragmento 24 D a sus medidas positivas en favor del *demos* sobre todo, del mismo modo que en el tantas veces mencionado frag. 5 D nos refiere, ante todo, lo que ha hecho a favor de la aristocracia (especialmente, defenderla y protegerla de sus fieros oponentes).

No es de extrañar, por todo ello, que su reforma no satisfaga a nadie; el renunciar a la tiranía le impide cumplir las expectativas del *demos*; el no renunciar a sus orígenes aristocráticos le impide realizar cambios fundamentales en la sociedad ateniense, más allá de remediar las injusticias más sangrantes. Seguramente Solón es profundamente coherente en su pensamiento, aun cuando los medios de que se sirvió para alcanzar el poder y poner en práctica sus ideas no siempre hablen todo lo bien que cabría esperar de su sinceridad como hombre político.[259]

FRAGMENTO 25 D. El presente fragmento muestra una estrecha vinculación con el anterior. Aquí nuevamente Solón vuelve al tema de los reproches al *demos* (*cf.* Aristóteles, *Ath. Pol.*, 12, 5); reproches motivados por la declaración del ex-arconte de que nunca podrían haber visto o, ni tan siquiera, soñado, lo que en ese momento poseen (vv. 1-3). En el verso tercero parece existir una laguna, como muestra el que dicho verso no se halle completo.[260] Esta laguna puede ser importante para entender el resto del poema. En ella se debía de aludir a cómo Solón podía haber perjudicado al *demos*. Por ello, en los versos 4-5 puede decir que todos aquellos más grandes y más poderosos por su fuerza le habrían dado parabienes y le habrían considerado como amigo.

Está claro que aquí Solón está rechazando las ofertas que le han venido del bando de los nobles para que utilizase el poder en beneficio de ellos, de la misma manera que en el fragmento anterior había rechazado las ofertas del *demos*. Los cuatro últimos versos, que también siguen a una laguna vuelven sobre el tema de los peligros que hubieran acaecido a todos de haber sido otro distinto al propio Solón el que hubiera asumido su cargo; y lo que hubiera ocurrido es que no habría contenido al *demos*, idea que ya hemos comentado y que encaja bien con el pensamiento de Solón. Emplea luego otro de sus plásticos símiles; en este caso afirma que el eventual ostentador del

cargo que él poseyó no habría cesado hasta haber extraído la crema tras haber batido la leche (vv. 6-7), dando a entender cómo se habría aprovechado de unos (los ricos) en beneficio de otros.[261] Por ello, es posible ver en esta segunda parte del poema un nuevo ataque contra las pretensiones del *demos*, representado por un tirano, frente a la aristocracia.[262]

El fragmento acaba con dos versos, el segundo de los cuales también es fragmentario, en el que Solón vuelve a emplear una imagen del tipo de las ya conocidas y comentadas anteriormente; afirma lo siguiente: «Yo permanecí firme como un mojón en medio de ellos». Emplea, sin embargo, la palabra *metaichmios* que significa el espacio intermedio entre dos ejércitos formados y dispuestos para el combate. Es, pues, muy sugestivo el símil soloniano; él se halla entre los dos contendientes a quienes presenta como prestos a un enfrentamiento violento; pero él no está alineado en ninguno de los dos bandos. Es un *horos*, un mojón, una piedra de término; igual que en el fragmento 24 D y, antes, en el 5 D, Solón se desvincula de los grupos enfrentados, pretendiendo actuar de forma independiente y, por ende, en beneficio de ambos, a su manera en cada caso.[263] Como se ve, pues, este fragmento 25 D forma parte también del grupo de composiciones que Solón realiza como justificación de su actividad política, y el motivo principal que él elabora en su propaganda es el de su independencia de criterio, el no haberse dejado convencer por unos o por otros, sino haber seguido su propio camino sin interferencias.

FRAGMENTO 26 D. En este fragmento se hace referencia a un banquete en el que se consume una serie de productos comestibles (pasteles de sésamo, pan, lentejas), todos los cuales son producidos por la negra tierra (vv. 1-5).[264] Más adelante se vuelve a aludir a otros productos, silfio, vinagre, granos de granada, sésamo. Seguramente se trata de referencias a la agricultura y, sobre todo a la preparación de un banquete, posiblemente un banquete ordenado, en contraste con el desorden en los banquetes a que Solón aludía en el fragmento 3 D.

FRAGMENTO 27 D. Este verso, transmitido como perteneciente a Solón tiene todo el aspecto de haberlo sido como una máxima atribuida al legislador. Su mensaje y su sentido es claro: «obedece a los magistrados, tanto en lo que es justo como en lo que no lo es». Parece que si Solón pudo poner en marcha su reforma fue debido a que, como arconte, todos los ciudadanos estaban obligados a obedecerle. Al tiempo, todos sus ataques contra la tiranía, en cuanto que cargo violento por definición, van en la misma línea de respeto a la legalidad. Seguramente Solón ve preferible que un magistrado se comporte injustamente y aun así sea obedecido, a que, so pretexto de ese comportamiento injusto, se le prive de su cargo de forma ilegítima. Solón, habiendo accedido al cargo de forma legal, aun tras haber atacado duramente en sus primeros poemas la política de los poderosos aristócratas atenienses, va a respetar y va a intentar que se respete la legalidad de las magistraturas. No se-

ría tampoco extraño que esta máxima, que seguramente formaría parte de alguna composición más larga, hubiese que situarla dentro de los conflictos que años después del arcontado de Solón sufre Atenas, con momentos en los que no pueden elegirse arcontes o hay magistrados que pretenden permanecer en el cargo ilegalmente. En cualquier caso, es una defensa más de la legalidad frente a la ilegalidad que supone cualquier sistema de corte tiránico.

FRAGMENTO 28 D. Según Plutarco (*Sol.*, 3, 5) este fragmento sería el que encabezaría la recopilación de leyes soloniana que, según afirma el autor de Queronea, algunos sostenían que habían sido promulgadas en verso. En cualquier caso, lo cierto es que en el pasaje se alude a las leyes (*thesmoi*), para las que se pide a Zeus Crónida una buena fortuna (*tyche agathe*) y renombre y gloria (*kydos*). Es posible que esta gloria que se pretende tengan las leyes sea la garantía de su cumplimiento y de su mantenimiento.[265]

FRAGMENTO 29 D. Se trata de dos palabras, que pueden traducirse como «pingüe alimentadora de jóvenes», y que, como supone Adrados, pueden referirse a la tierra, por oposición al mar;[266] Woodhouse sugiere que de haberse conservado completo el poema podríamos haber podido llegar a entender algo más de lo que Solón pensaba de su propia acción política. En todo caso, sigue opinando Woodhouse que no es probable que se hayan perdido precisamente los versos en los que Solón trataría, eventualmente, de sus reformas, al tiempo que afirma que en los siglos v y iv a.C. no había en el mundo griego ninguna tradición autorizada y auténtica, ni tan siquiera en los propios fragmentos solonianos, acerca de los detalles de la reforma soloniana. Y de éstos no se pueden extraer más informaciones no porque autores tardíos no las hayan tomado, sino porque apenas había de donde tomarlas. Lo que sí existe es una fuerte tradición popular, que persiste por la importancia del hecho que la ocasionó, como puede ser la sisactía.[267]

7.3. LAS LEYES DE SOLÓN

Junto a los poemas de Solón hay otro tipo de testimonios que, indudablemente, corresponden al mismo. Se trata, naturalmente, de las leyes. Las leyes, a diferencia de las poesías, son documentos públicos y oficiales pero no por ello dejan de ser composiciones literarias, máxime si, como algunos pretendían Solón había compuesto estas leyes en verso. Esto es lo que dice Plutarco (*Sol.*, 3, 5), aunque no atribuye esta idea a nadie en concreto («algunos dicen ...»). Aquí no voy a hablar de los problemas que plantea la legislación soloniana, puesto que ya he tenido ocasión de hacerlo en la Primera Parte; simplemente, y como estamos en el apartado de las fuentes acerca de Solón, creo que es necesario mencionar las leyes como una fuente más, que, junto con las composiciones poéticas del propio Solón son, en último término, textos compuestos por el personaje cuya actividad estoy analizando.[268] Tampo-

co voy a entrar aquí en la cuestión del soporte físico de las mismas (los famosos *axones* y *kyrbeis*), puesto que también he abordado su problemática en capítulos previos. Simplemente, voy a exponer algunas observaciones que me sugiere el «corpus» de leyes conservadas de Solón, y para cuyo análisis admitiré, en general, el elenco que ha propuesto Ruschenbusch.[269]

En efecto, y como ya se dijo, este estudioso ha individualizado un total de 93 leyes atribuibles, con cierta seguridad, a Solón. Lo primero que puede observarse a partir de la recopilación de este autor es que, en general, no hemos conservado las propias palabras de Solón o el texto de las leyes, sino simples referencias por parte de los diferentes autores que se han limitado a indicar de qué trataba cada una de esas leyes. Por otro lado, no hay en ningún caso un tratamiento sistemático de la labor legislativa de Solón ni ningún intento de reproducir textualmente su *corpus* legislativo. Las referencias suelen ser aisladas y se hallan, como ocurre con las poesías, en función de lo que quiere defender el autor en cuestión responsable de su cita pero, a diferencia de los poemas, de los que se suelen transcribir algunos pasajes, no suele ser éste el caso de las leyes. Además está la cuestión de las interpolaciones posteriores de las leyes de Solón, algo que no suele ser frecuente con las poesías; las leyes, no hay que olvidarlo, permanecieron en uso durante, al menos, doscientos años[270] y ello permitió que se introdujeran interpolaciones en momentos posteriores; algunas de ellas han podido ser detectadas, y los pasajes en que aparecían, convenientemente criticados, han mostrado su falsedad. En otros casos, aún sigue habiendo problemas, puesto que una correcta exégesis de la legislación implicaría un conocimiento perfecto de la situación de la Atenas del inicio del siglo VI, lo que no siempre es el caso.

Como ya veíamos anteriormente, había quienes pensaban que las leyes de Solón se encontraban en verso; Plutarco era quien transmitía esta opinión lo que, posiblemente, indica que o bien él no conoce personalmente las redacción original de las leyes o que, si es que la conoce, en ella no aparece rastro alguno de una composición versificada. Ello sin duda tiene su importancia en la transmisión por parte de los autores posteriores de estas leyes; una composición versificada es siempre mucho mejor acogida por cualquier autor, debido a lo que de artístico pueda tener. Una ley en prosa, por el contrario, no tiene por qué ser transcrita al pie de la letra; basta con hacer referencia a su contenido. Éste ha sido el caso generalmente. Por todo ello, pues, hemos de considerar las leyes de Solón como una fuente importante para conocer no sólo su obra sino también su pensamiento y la situación de la Atenas de su época, pero al tiempo hay que destacar el hecho de que las leyes de Solón no permiten introducirnos, como lo hacen las poesías, en el propio estilo compositivo soloniano e, incluso, en su propio vocabulario lo que, posiblemente, hubiera ayudado mucho más a la hora de interpretarlas y de emplearlas como fuente histórica, aunque sólo fuera por el hecho de que, aun cuando pueda llegarse a la conclusión de que determinada ley es auténtica, no siempre podemos estar seguros de que la forma en que ha sido transmitida obedece al texto original procedente de Solón.[271]

7.4. Heródoto

Con Heródoto entramos ya en las fuentes indirectas referidas a Solón. El testimonio de Heródoto es de los más antiguos de que disponemos acerca de su figura. Antes de ver qué tipo de información proporciona el autor de Halicarnaso, hay que decir que si bien no es mucho el espacio que Heródoto dedica a Solón las controversias acerca del llamado «Solón herodoteo» han sido, y siguen siendo, un aspecto con mucha frecuencia tocado por los autores actuales ya traten en concreto de la composición de las Historias de Heródoto, ya de la figura de Solón.

Heródoto, I, 29-33. Dentro del *logos* lidio, y ocupando un lugar preeminente en él, se hallan los datos que este autor aporta en torno a la figura de Creso de Lidia. Afirma Heródoto que a la corte de Sardes acudían todos los sabios de Grecia llamados por el rey y, entre esos sabios, se hallaba Solón. De este personaje afirma Heródoto que había dado leyes a los atenienses, tras lo que se ausentó diez años, con el fin último de no verse obligado a derogar alguna de esas leyes, ya que los atenienses no podían, al haber jurado observarlas inalteradas durante diez años mientras que el propio Solón, así se nos da a entender, no sólo podía haberlas transformado sino que, además, parece que había sido presionado en tal sentido.[272]

Tras aludir a su visita previa a Amasis en Egipto, Heródoto centra su atención en la realizada a la corte de Sardes. Hospedado en el palacio, Heródoto nos informa de que al tercer día de su estancia unos servidores llevan al huésped, por orden del rey lidio, a contemplar los tesoros acumulados en el palacio y todas las maravillas allá reunidas. Evidentemente, el afán del rey era deslumbrar con sus riquezas al sabio legislador ateniense. Tras ello, se celebra, por fin, la entrevista entre ambos personajes. El rey, recordándole a Solón sus viajes previos y la fama de su sabiduría, le pregunta si ha conocido a alguien que sea el más feliz de los hombres. Como apunta Heródoto, Creso pensaba que él sería el merecedor de esa distinción. La respuesta de Solón, sin embargo, señala como merecedor de tal galardón a un tal Telo, un simple ciudadano ateniense, feliz con sus hijos y nietos y con una muerte gloriosa en defensa de su patria. Tras Telo, a instancias de Creso, Solón sitúa en segundo lugar como más felices a Cleobis y Bitón de Argos, que transportaron a su madre, la sacerdotisa de Hera, en carro al Hereo, tras lo cual se durmieron y ya no volvieron a despertar.[273] Como era de esperar, a Creso no le satisfacen tales respuestas y ya, directamente, interroga a Solón acerca de si valora o no la felicidad que él posee, a lo que Solón responde recordando la envidia de los dioses (con reminiscencias en los propios poemas solonianos)[274] y desarrollando un argumento que demuestra cómo Creso no puede ser considerado el mas feliz de los hombres.[275]

Y en esta respuesta nos vamos a encontrar elementos que estaban ya presente en sus poemas;[276] por ejemplo, la referencia al límite de la vida hu-

mana en setenta años, como decía en el fragmento 22 D. Estos setenta años contienen un número de días determinado, y su mención le da la oportunidad a Solón de mostrar sus conocimientos del calendario que, no en vano, y como Plutarco afirma (*Sol.*, 25, 4-5), también había sido objeto de atención por parte del legislador.[277] El mensaje que Solón pretende transmitir es que en tan gran número de días (en total, 26.250), no hay ninguno igual al otro y que, además, no puede saberse si se ha poseído la felicidad hasta que ha transcurrido el último de esos días porque el hombre es pura contingencia.[278] Alude, igualmente, a que hay hombres inmensamente ricos muy desdichados, mientras que hay otros que, aun con medios modestos, son felices.[279] En esto pueden verse ecos también de sus poemas, concretamente del fragmento 1 D donde vaticina el castigo divino a los que gozan de muchas riquezas, en gran medida obtenidas mediante procedimientos inicuos. Además, y seguramente dentro de la misma idea, se halla la afirmación subsiguiente de que al que no tiene grandes riquezas la buena fortuna (*eutychie*) le mantiene alejado de la calamidad (*ate*) porque, en efecto, la riqueza es independiente de la felicidad.[280]

Como se había visto en los fragmentos 3 D y 4 D, el exceso de riquezas puede concitar la ira de los dioses y la persecución por parte de los mismos. Pero, en último término, la felicidad no puede medirse hasta que se llega al final de la vida; Solón distingue esto y le aconseja a Creso que, antes de ese término, no se llame *olbios* (feliz) (Solón alude a la felicidad en su frag. 1 D), sino afortunado (*eutyches*), tras lo cual vuelve a insistir en el lapso de espera que viene dado por la duración de la vida, y menciona el fin de la entrevista entre ambos personajes.[281]

HERÓDOTO I, 86. En este pasaje Heródoto narra el episodio en el cual Creso, vencido por Ciro, fue llevado a la pira para ser ejecutado, momento en el que el lidio recuerda su entrevista con Solón y lo acertado del juicio expresado por el ateniense. Además, recuerda una frase de Solón, «ninguno de los mortales es feliz», la cual encaja bastante bien con lo expresado en el fragmento 15 D de este autor, aun cuando también se corresponde con las ideas del propio Heródoto al respecto.

HERÓDOTO II, 177. Dentro del *logos* egipcio, Heródoto está narrando la historia de Amasis y de su buen gobierno en Egipto, y le atribuye la promulgación de una ley (*nomos*) según la cual todos los egipcios deberían declarar anualmente ante el rey sus medios de vida, so pena de severos castigos, incluyendo la muerte y, según afirma el de Halicarnaso, Solón tomó esta ley y la estableció entre los atenienses y «aquéllos», dice, «la observaron para siempre, teniéndola como ley sin tacha». Sin duda Heródoto tiene presente la división censitaria promovida o favorecida por Solón, que implicaría un cierto conocimiento de los bienes económicos de cada ciudadano así como la ley sobre la ociosidad que promulgaría Solón (Plut., *Sol.*, 22, 3). Por otro lado, vuelve a insistir aquí en el conocimiento personal de Solón y Amasis al

que había aludido ya en I, 29-33; no obstante, ésta, como otras referencias, son claramente anacrónicas, puesto que, como el propio Heródoto reconoce (I, 29-30), los viajes de Solón fueron posteriores a su legislación, por lo que difícilmente pudo incluir en ésta algo que aprendiera en Egipto. Ello, por no mencionar la imposibilidad cronológica de que Solón pudiera conocer a Amasis o al propio Creso, pues ambos iniciaron sus reinados después de la fecha en que, presuntamente, Solón estuvo en sus respectivos países, y ello a pesar de los diferentes intentos que algunos autores han realizado para sincronizar todas estas actividades.

HERÓDOTO V, 113. Narrando la revuelta de Chipre contra los persas, Heródoto menciona la muerte, en el 497 a.C., del rey de Solos, Aristocipro, que, añade, era hijo de aquel Filocipro al que el ateniense Solón, cuando estuvo en Chipre, alabó en sus elegías más que a cualquier otro gobernante. Es evidente, leyendo esto, que Heródoto conocía, al menos, los poemas solonianos en los que se mencionaba a este personaje y, entre ellos, el fragmento 7 D, al que ya hemos aludido anteriormente.

7.4.1. *Consideraciones generales*

Con este último pasaje se cierran los testimonios de Heródoto acerca de la figura de Solón. Ha extrañado, generalmente, a los autores que se han dedicado previamente a su estudio la escasa importancia que el «padre de la Historia» le dedica a este personaje.[282] No obstante, y como ha sabido ver muy bien Ferrara, el casi absoluto silencio del autor de Halicarnaso hay que explicarlo por su propia perspectiva histórica, así como por la relativa indiferencia hacia el personaje en cuanto que argumento de historia «político-constitucional». Es el aspecto «délfico» y «sapiencial» el que a Heródoto le interesa, frente a su caracterización como ateniense y como autor en su ciudad de una determinada actividad política. Heródoto, al no ser ateniense, careció de aquel estímulo que impulsó a los posteriores historiadores y estudiosos constitucionales atenienses a intentar reconstruir, a partir de los pocos testimonios ya disponibles la historia y la figura de ese personaje cuya importancia, se demostró, había sido tanta y tan grande.[283] Tampoco hay que perder de vista el hecho de que en la época en la que escribió Heródoto eran las Guerras Médicas las que seguían siendo el centro de atención, no habiendo apenas preocupación por nada de lo que hubiera ocurrido en el siglo VI y, en todo caso, de buscarse una figura destacada de ese momento, todo el mundo acudiría a Pisístrato, cuya leyenda se hallaba ya ampliamente desarrollada. Esto se ve reafirmado, además, por el hecho de que Tucídides, en su rápida reconstrucción de la historia de Atenas no menciona en ningún momento a este personaje.[284]

Sea como fuere, y como hemos tenido ocasión de mostrar en el breve comentario precedente, Heródoto no desconocía la labor de Solón; habla de

sus leyes, de sus poemas (que sin duda conoce) y de sus viajes, al tiempo que alude a alguna de sus máximas y de sus ideas más características.[285] Según Masaracchia, «Heródoto tiene un conocimiento ciertamente de primera mano de las ideas de Solón y de ciertos puntos fundamentales de la tradición soloniana, pero se muestra ignorante del peso político tan determinante que inmediatamente se le atribuyó: en su época no se había formado aún aquella tradición que reconocía a Solón en la historia de Atenas la misma importancia decisiva que se daba a la constitución licurguea para Esparta».[286]

De tal manera, lo poco que Heródoto dice acerca del legislador ateniense nos muestra un buen conocimiento del personaje histórico, tal y como suele ser habitual en este autor y una visión coherente del mismo y de sus ideas;[287] pero también parece bastante probable que se haya dejado influir por los temas de la propaganda délfica y, cómo no, que haya introducido sus propias concepciones acerca de la historia en las referencias a Solón, ante todo en las referidas al diálogo con Creso y al destino del mismo.[288] Aunque no todos los autores coinciden en ello, es posible que en este diálogo, Heródoto haya utilizado a Solón como portavoz de sus propias ideas acerca de las causas de los acontecimientos históricos[289] y para algunos estudiosos, el hecho de que el diálogo entre Solón y Creso esté al inicio de la obra indicaría el papel programático que algunas de las ideas presentes en el mismo tendrán a lo largo de toda la *Historia* herodotea.[290]

Por último, otro aspecto referido al Solón herodoteo, y sobre todo al Solón que se entrevista con Creso, pero al que tampoco es ajeno el que aparece como amigo del faraón Amasis, es la cuestión cronológica. En los últimos tiempos ha sido, sobre todo, M. Miller uno de los pocos autores que ha defendido la posibilidad de entrevistas reales entre esos personajes, a partir del análisis de las tradiciones cronológicas transmitidas.[291] Bien es cierto, igualmente, que en uno de sus primeros trabajos sobre esta cuestión en el que analiza la elaboración de la lista canónica de arcontes en Atenas, introduce esta autora una interesante hipótesis de trabajo según la cual la datación de Solón no dependería de ningún testimonio seguro sino, simplemente, de una serie de consideraciones apriorísticas por parte de los compiladores de la lista definitiva de arcontes que fue elaborada en el último tercio del siglo v a.C. Por consiguiente, el arcontado de Solón habría sido situado en una época más antigua que la que realmente le correspondería y ello obligaría a extender en el tiempo la problemática historia ateniense arcaica anterior a la tiranía. De tal manera, el arcontado de Solón, en lugar de en 594/3 habría tenido lugar a finales de la década de los 570 a.C., por lo que la entrevista con Creso adquiriría verosimilitud.[292] La hipótesis que planteaba M. Miller, y que ha sido desarrollada por la misma autora en posteriores trabajos no deja de ser sugerente; sin embargo, la crítica, en general, no ha aceptado sus teorías y, por consiguiente, no se admite tampoco la historicidad de las entrevistas de Solón y Creso y de Solón y Amasis, y se prefiere pensar bien en la aplicación de los temas de la propaganda délfica, bien en el propio desarrollo de la tradición sobre la figura de Solón.

Ya Linforth, en 1919, aunque hacía referencia a las objeciones cronológicas que impedían una entrevista entre Solón y Creso consideraba a las mismas no absolutamente insuperables, pero da una serie de objeciones que hacen inaceptable el relato y que son, en primer lugar, la ausencia de cualquier medio conocido por el que pudiera haberse transmitido la historia; en segundo lugar, su evidente carácter legendario y, por último, que forma parte, precisamente, de la tradición de los Siete Sabios con su larga lista de entrevistas legendarias;[293] no obstante, este último punto probablemente requiriera más análisis porque da la impresión de que en época de Heródoto aún no ha acabado de desarrollarse todo el cúmulo de leyendas pertinentes a esos Siete Sabios.[294]

7.5. Aristóteles. La *Athenaion Politeia* y la política

Las siguientes noticias de cierta consistencia después, cronológicamente, de las transmitidas por Heródoto, son las que proporciona Aristóteles, tanto en su monografía sobre el sistema político ateniense, la *Athenaion Politeia*, cuanto en su obra de conjunto en la que reflexiona sobre los sistemas políticos griegos, la Política. Ni qué decir tiene que es en la primera de ella donde las informaciones que podemos obtener de Solón son mucho más numerosas e importantes.

7.5.1. *La* Athenaion Politeia

Ya desde su descubrimiento en papiros conservados en Berlín (*PBer.* 5009) y, sobre todo en Londres (*PLond.* 131), y su publicación en 1891, esta obra de Aristóteles o de su escuela, escrita entre los años 335 y 322 a.C., suscitó gran interés por su descripción de la historia constitucional ateniense.[295] Y, en ella, la figura y la obra de Solón reciben bastante atención. Es, en efecto, el primer testimonio, cronológicamente hablando, del que se conservan datos suficientes como para hacernos una idea de la obra de Solón que, como hemos visto, no se desprende necesariamente de lo que sus propios poemas indican ni tampoco de las referencias de Heródoto.[296] Las fuentes que emplea Aristóteles son variadas y pueden agruparse en los siguientes grupos: los poemas, las leyes, inferencias aristotélicas a partir de costumbres que aún sobrevivían en su época y un conjunto de tradiciones conflictivas, de las que no se sabe si eran orales o se hallaban escritas, pero que obedecen a las tendencias popular y oligárquica, respectivamente. Aun cuando éstas sean las principales fuentes discernibles, parece claro que emplea a los Atidógrafos y, de entre ellos, a Androción, tal vez el primero en escribir un libro que se refiriese íntegramente a Solón y a cuya obra quizá remitan todas (o al menos buena parte) de las informaciones posteriores sobre el legislador.[297]

Igualmente Masaracchia insistió en la importancia de la fuente atidográ-

fica moderada en su obra, aunque también valoró la incidencia de otra tradición que veía en Solón al primer jefe del partido popular, acentuándose los aspectos democráticos de su constitución. Solón, en esta fuente, estaría del lado del pueblo, atribuyendo a los ricos la culpa de la crisis.[298] Rhodes, por su parte, aun aceptando el uso de esas fuentes, incluyendo a Androción, tampoco descarta que usara todo tipo de información disponible.[299] No voy a entrar aquí en el detalle de toda la obra aristotélica, puesto que ocasión habrá de hablar de las noticias concretas a que alude en su momento, pero sí haré algunas observaciones acerca del contenido de cada uno de los capítulos que se dedican en esta obra aristotélica a la figura del legislador. No entraré, por ello, en un comentario extenso de cada capítulo, puesto que no es éste el lugar de hacerlo.[300]

CAP. 2. Describe en este capitulo la situación de los hectémoros y *pelatai*, esclavizados por los ricos, de quienes era toda la tierra; asimismo, la existencia de préstamos sobre las personas, lo que llega hasta Solón, del que dice que fue el primero en convertirse en jefe del pueblo (*prostates tou demou*). Como ya habíamos visto al comentar los fragmentos de los poemas solonianos esto quedaba bastante claro a partir de los mismos pero hallamos aquí la corroboración por parte de Aristóteles.[301]

CAP. 3. Referencia al hecho de que, en época de Solón, todos los arcontes fueron reunidos en el *Thesmotheteion*, hecho que, presumiblemente, implica el surgimiento de la colegialidad de esa magistratura.

CAP. 5. Tras haber aludido en los capítulos previos a la constitución anterior, esto es, la de Dracón, Aristóteles inicia el capítulo 5 afirmando que los muchos se hallaban esclavizados por los pocos, lo que provoca la aparición de la *stasis*, que fue violenta y duradera, determinando que ambos bandos, de común acuerdo (*koine*) eligiesen como arconte y mediador (*diallaktes*) a Solón, que formaba parte de las "clases" medias según la visión aristotélica.[302] Observa ya el estagirita en este primer capítulo de los dedicados a Solón, y tras analizar sus poesías, que para él «la causa de la *stasis* pertenece a los ricos».

CAP. 6. En este capítulo se inicia la descripción de las medidas de Solón. La primera de ellas, como afirma Aristóteles, consistió en la «liberación del pueblo» desde entonces y para siempre, lo cual, como también dice lo consiguió mediante la prohibición de tomar préstamos con las personas como garantía, mediante la promulgación de leyes (*nomoi*), y mediante la cancelación de deudas públicas y privadas. A esto, como también dice Aristóteles se le llamó «*seisáchtheia*» o descarga. También da cuenta de las calumnias que algunos vierten contra Solón, acusándole de haber favorecido a sus amigos, y se observa cómo frente a esta versión está la versión de los del («partido») del *demos*, que exculpan a Solón de estos hechos.[303] Con relación a ello, men-

ciona Aristóteles la renuncia de Solón a la tiranía, como un argumento más de los «populares» contra las calumnias del partido opuesto. Posibilidades de hacerse tirano que Aristóteles también reconoce, y para las que remite a los propios poemas solonianos, y que le sirven también para rechazar las acusaciones que se le habían hecho. Como hemos ido viendo a lo largo de la Primera Parte de este libro, la figura de Solón había adquirido ya gran importancia, desde el final del siglo v, como paradigma de la Atenas ancestral y su figura era utilizada, con fines propagandísticos por las distintas facciones que se enfrentan por alcanzar el poder en la Atenas del siglo IV, aun cuando ya desde el siglo v empieza a usarse a Solón con estos fines.[304]

CAP. 7. Alude aquí Aristóteles al establecimiento de una constitución y de otras leyes que sustituirían a las draconianas, con excepción de las referidas al homicidio, así como a la exhibición pública de las mismas y el juramento que por ellas hacían los arcontes al asumir el cargo. Tras dar la noticia de que «cerró» las leyes por cien años, describe la *politeia* soloniana: las clases censitarias y las magistraturas atribuidas a cada una de ellas para, acto seguido, indicar los requerimientos económicos necesarios para formar parte de las diferentes clases, así como una serie de detalles eruditos acerca del verdadero significado de la clase de los *hippeis*. Sobre las distintas cuestiones que esa división plantea ya hemos hablado ampliamente en la Primera Parte.[305]

CAP. 8. Siguiendo con la descripción de la *politeia* soloniana, Aristóteles continúa describiendo el procedimiento de nombramiento de los nueve arcontes, que se realizaría por sorteo de entre los previamente elegidos (*klerosis ek prokriton*), frente al procedimiento anterior en el que el Areópago designaba a los más adecuados. Mantuvo inalterado el número de tribus (*phylai*) en cuatro, al frente de cada una de las cuales había un *phylobasileus*; del mismo modo, mantuvo inalterada la subdivisión de la *phyle* en tres trities y doce naucrarías, al frente de cada una de las cuales había un náucraro.[306] Le atribuye también Aristóteles la creación de un Consejo de los Cuatrocientos así como la atribución al Areópago de ser vigilante y guardián de las leyes, sin arrebatarle el privilegio anterior de guardar la constitución ni el de juzgar los principales asuntos de la ciudad, a lo que Solón le añade la facultad de enjuiciar a los que se conjuraban para destruir al pueblo, mediante la ley de la *eisangelia*.[307] También alude Aristóteles a la promulgación de una ley dirigida contra aquellos a quienes en las frecuentes *staseis* no tomasen partido, quedando sujetos a la *atimia*.[308]

CAP. 9. Tras haber descrito los rasgos más sobresalientes del sistema instituido por Solón, pasa Aristóteles a reflexionar acerca de aquellas medidas que le parecen más populares (*ta demotikotata*) de las tomadas por Solón y afirma que éstas son: en primer lugar la supresión de los préstamos sujetos a garantía personal; en segundo lugar, la posibilidad de reclamar frente a cualquier perjuicio causado por un tercero y, por último, la posibilidad de

apelación (*ephesis*) ante los tribunales. Alude, a continuación a lo oscuras que resultaban las leyes al no haber sido escritas ni sencilla ni claramente, lo que fue origen de muchas disputas. La explicación que da Aristóteles de este hecho refleja también las diferentes posturas existentes en la Atenas de su época, puesto que afirma que algunos creen que lo hizo así deliberadamente para que el *demos* fuese el dueño de los juicios (o del derecho a juzgar); pero Aristóteles no sólo no está de acuerdo con esa interpretación (que debe de corresponder a los oligarcas), sino que, afirma, que la causa hay que buscarla en que no es en absoluto posible determinar siempre lo mejor, añadiendo, por ende, que no es justo juzgar a partir sólo del resultado ulterior de sus medidas, sino que hay que hacerlo a partir de todo el resto de su constitución.[309]

CAP. 10. Sintetizando lo expuesto en el capítulo anterior, tras este pequeño excurso, vuelve a afirmar que lo en él dicho es lo que parece más popular (*demotikon*) en las leyes y, antes de la promulgación de las mismas, la abolición de las deudas (*chreon apokope*) y después de ello, el aumento de las medidas, los pesos y de la moneda, tras lo que pasa a describir su reforma en este campo, que consiste en hacer que la mina pase de 70 dracmas (mina fidoniana) a 100, y a crear el talento de 63 minas, de 60 que había tenido anteriormente.[310] En la Primera Parte hemos tratado de estas reformas y el significado que hay que darles.

CAP. 11. Tras describir su constitución, Aristóteles informa de que muchos se le acercaban para consultarle sobre ella, y que para evitar reformarla, al tiempo que para evitar hacerse odioso si permanecía en Atenas, decidió marcharse para dedicarse al comercio (*emporia*) y al conocimiento en general, a ver mundo (*theoria*), yéndose a Egipto y prefiriendo que se cumpliese lo que él había escrito y no las interpretaciones que él mismo pudiera haber dado. La presente noticia coincide, en lo esencial, con la información transmitida por Heródoto (I, 29-33), y a la que hemos aludido con anterioridad, aunque también hay algunas diferencias.[311] Significativamente, habla también Aristóteles de las enemistades que le granjea su obra política y nos muestra cómo él también, claramente, ha leído los poemas de Solón y ha comprendido el significado de los mismos; por un lado, los ilustres se habían enemistado con él por la abolición de deudas y, por otro, ambos bandos le culpaban por lo inesperado de la situación alcanzada.

Explicando lo anterior, Aristóteles nos presenta las respectivas posiciones de cada grupo y afirma, en efecto, que «el *demos* suponía que él haría una redistribución de todas las cosas, mientras que los ilustres (*gnorimoi*) (suponían) que retrocedería hasta el estadio anterior o que cambiaría poco». Pero Solón (y parece como si estuviéramos leyendo alguno de sus poemas) se opone a ambos y, en lugar de convertirse en tirano con el apoyo de cualquiera de los dos bandos, decidió hacerse odioso a los dos, salvar la patria y hacer las mejores leyes. Como se recordará, esta idea se desprendía de fragmentos como los números 23 D y 24 D y no parece caber duda alguna de que

Aristóteles está aquí utilizando como fuente básica las propias poesías de Solón.[312] Sin embargo, es interesante el hecho de que Aristóteles indica que podía haberse apoyado en cualquiera de los dos grupos en litigio para alcanzar ese cargo. Tal y como ha dicho antes, esos dos bandos son el *demos* y los nobles. ¿Puede pensarse que la aristocracia ateniense hubiera apostado por un sistema tiránico? Yo, personalmente, no lo veo probable; tanto el episodio de Cilón, en el siglo VII, como la posterior tiranía pisistrátida van a encontrar una fuerte oposición entre la aristocracia ateniense, en cuanto que grupo social. Eso no quiere decir, sin embargo, que determinados individuos, a título personal, y pertenecientes a esa nobleza, no se hubieran decantado hacia esa forma de gobierno e, incluso, que estuvieran dispuestos a apoyar a Solón de haber aspirado éste a la tiranía. Pero, tal y como argumentábamos anteriormente, estos elementos, al menos en la caracterización de Solón, deben de ser los «jefes del pueblo», acerca de cuyo carácter aristocrático, como veníamos, no cabían dudas. No parece, pues, estrictamente cierta la apreciación de Aristóteles, basada en los poemas de Solón, al menos a partir de los fragmentos de los mismos hoy conservados.

CAP. 12. En línea con el capítulo anterior, y para reforzar su argumentación, Aristóteles transcribe una serie de fragmentos del propio Solón. Se trata del fragmento 5 D, de algunos versos del fragmento 23 D, del fragmento 24 D y del fragmento 25 D.[313]

EL RESTO DE LA OBRA. En los capítulos siguientes alude a los sucesos posteriores a su exilio; el arcontado de Damasías (582-580 a.C.) y la creación de bandos en la ciudad, y el inicio del auge de Pisístrato (cap. 13), la concesión de la guardia personal por él solicitada con la oposición de Solón, así como el nulo resultado que el viejo ex-arconte alcanza, junto con el episodio de la deposición de sus propias armas a la puerta de su casa (cap. 14).[314] En el capítulo 17, desmiente las noticias existentes acerca de los amores entre Solón y Pisístrato, porque no hay una clara correspondencia de edades;[315] en el capítulo 22 puede asegurar (posiblemente porque ésa era su propia opinión) que la constitución de Clístenes fue más democrática que la de Solón que por ende, había caído en desuso durante la tiranía;[316] el capítulo 28 es sumamente interesante, puesto que da Aristóteles el elenco de los «jefes del pueblo» (*prostatai tou demou*) que siempre, antes de Cleón, habían sido ilustres. La lista empieza, precisamente, por Solón, seguido por Pisístrato, ambos de familia noble e ilustre (*ton eugenon kai gnorimon*), diferenciándolos así de los demagogos posteriores.[317]

En el capítulo 29 nos hallamos ya en las luchas políticas que tienen como escenario Atenas en los últimos momentos de la guerra del Peloponeso, concretamente tras el desastre de la expedición de Sicilia, cuando Pitodoro y Clitofonte proponen una constitución oligárquica. Y lo interesante es que uno de sus artífices, Clitofonte, propone que se consulten las leyes tradicionales (*patrioi nomoi*) que dio Clístenes que no eran democráticas, sino muy

semejantes a la constitución de Solón.[318] Sin duda los ecos de la lucha política en la Atenas del final del siglo v impregnan las fuentes de Aristóteles que, sin embargo, en el capitulo 22 le permiten asegurar al mismo estagirita que la constitución de Clístenes era más democrática que la soloniana, todo lo contrario de lo que aquí se afirma. La siguiente aparición de Solón en la *Athenaion Politeia* tiene lugar en el capitulo 35, que narra el establecimiento de los Treinta Tiranos; afirma Aristóteles que derogaron las leyes de Solón que tenían por discutibles, al tiempo que suprimieron la decisión inapelable de los jueces. En el capítulo 41, y como consecuencia de la restauración de la democracia, Aristóteles aprovecha para decir que ésta disposición constituía el undécimo de los cambios o transformaciones sufridas por Atenas desde el inicio de su historia. De entre esos cambios, el tercero es el protagonizado por Solón, en el que tiene su origen la democracia, y que tiene lugar, como afirma Aristóteles, tras la *stasis*.[319] Por último, y dentro de la descripción de la constitución vigente en su época, afirma Aristóteles, a propósito del nombramiento de los *tamiai* o Tesoreros de Atenea, que son sorteados a razón de uno de cada tribu de entre los pentacosiomedimnos, de acuerdo con la ley de Solón, aún en vigor (cap. 47).

7.5.1.1. *Consideraciones generales*

Con esta última noticia finalizan las informaciones acerca de Solón en la *Athenaion Politeia* aristotélica. Uno de los problemas que más ha interesado a los distintos estudiosos que se han ocupado del tema es el de las fuentes que ha empleado este autor para su obra, especialmente en lo que se refiere a Solón. En su edición de la obra aristotélica, Tovar señala el empleo por parte del autor de varias fuentes, aun cuando sólo hay una mención concreta a Heródoto; sin duda emplea a Tucídides, y se discute su eventual uso de Jenofonte. Del mismo modo, se le considera deudor en muchos aspectos de los Atidógrafos, especialmente de Androción. También parece detectarse, por un lado, una fuente de tendencia democrática junto con otras dos de tendencia oligárquica. Por fin, y como hemos advertido anteriormente, es indiscutible el empleo de las propias poesías de Solón. En algunos casos seguramente emplea documentos oficiales y se han detectado falsificaciones de documentos presuntamente oficiales. Las fuentes legales también se encuentran utilizadas y, como señala Tovar, en la primera parte de la obra (hasta el capítulo 41) el hacer uso de las historias locales, que no habían elaborado ningún resumen de las leyes políticas atenienses, le obliga al estudio directo y personal de los documentos legales a los que alude en su narración.[320] Así pues, Aristóteles habría conocido de primera mano la legislación soloniana, a algunas de cuyas disposiciones alude, como corresponde a la supervivencia hasta su época de las mismas,[321] hecho que permitió también al estatigirita escribir su tratado «Sobre los *axones* de Solón».

Tampoco hay que olvidar, como ya hemos visto, que dichas leyes o, al

menos, alguna de ellas, estaban aún vigentes en su época, aun cuando aquí hay que ser cautos, puesto que, como ya hemos mencionado, en épocas posteriores se tienen por leyes de Solón algunas que, indudablemente, no lo son.[322] En cualquier caso, la documentación de que se sirve Aristóteles es bastante abundante y variada; sin embargo, tanto en el interés por el tema de Solón cuanto en el tratamiento de su obra, parece haber estado influido por la atidografía; lamentablemente, las obras de estos Atidógrafos no se han conservado más que fragmentariamente, por lo que no insistiremos aquí en la problemática que plantean, dejándolo para el apartado 7.9, dedicado a «Otras fuentes y noticias»; allí aludiremos, entre otros, a Androción, de quien parecen proceder muchos de los datos que transmiten Aristóteles y Plutarco, entre otros. Sea, pues, por influencia de estas fuentes o sea también por la propia postura de Aristóteles y de su escuela, la visión de Solón que aparece en la *Athenaion Politeia* incide claramente en el papel del arconte legislador como creador de una democracia moderada,[323] aunque no deja de haber alguna contradicción en este tratamiento, como ya hemos apuntado anteriormente.[324]

7.5.2. *La* Política *de Aristóteles*

Las referencias solonianas en esta obra aristotélica son menores, obviamente, que las que aparecen en la Constitución de los Atenienses pero no por ello deberemos dejar de tenerlas en cuenta. Noticias menores aparecen también en otras composiciones aristotélicas, pero no haremos de ellas un comentario pormenorizado.[325]

POL., 1256 b, 31-38. Refiriéndose a los bienes y riquezas que deben ser acumulados por ser necesarios para la casa o para la *polis*, Aristóteles critica una referencia soloniana (frag. 1 D, v. 71) según la cual no hay límite para la adquisición de riqueza. El estagirita afirma, por el contrario, que sí hay un límite, y que ocurre como en las restantes técnicas, de las que no existe ninguna en la que no haya un límite. Pero parece como si Aristóteles hubiera malinterpretado el sentido del pasaje soloniano. A mi entender Solón lo que pretendía dar a entender era la insaciabilidad de los que tenían riquezas, que querían seguir acumulándolas. Aristóteles lo ha interpretado desde un punto de vista más «económico», quizá frente a la visión ética de Solón.

POL., 1266 b, 14-18. En este caso alude Aristóteles a la actividad legislativa de Solón en cuanto que afirma que éste (entre los antiguos) ya concedía un papel trascendental para la consecución de la comunidad participativa de los ciudadanos a la igualdad de la propiedad, como muestran sus leyes y, junto con las mismas, menciona las leyes que existen entre otros y que prohiben la adquisición ilimitada de tierra. Se alude, pues, aquí, a una ley soloniana que impediría la posesión de tierras de forma incontrolada idea que, en todo

caso, también encontramos desarrollada en los propios poemas solonianos, especialmente en el frag. 1 D, mencionado a propósito del pasaje anterior.

POL., 1273 b-1274 a, 1-22. Tras definir diferentes regímenes políticos pasa Aristóteles a hablar de la labor de los legisladores y empieza por Solón. Eso le va a permitir describir, en muy pocas palabras, las rasgos esenciales de la constitución ateniense, en cuanto que establecida por Solón, pero mantenida aún en sus propios días, al tiempo que reflexiona sobre la evolución del propio sistema soloniano. Así, y utilizando la terminología de su propia época,[326] empieza diciendo que, para algunos Solón fue un legislador diligente, puesto que acabó con una oligarquía bastante desmedida, libró al pueblo de la esclavitud y estableció la democracia tradicional (*demokratian katastesai ten patrion*). Aparece ya aquí claramente definida la idea, no expresada de forma tan directa en la *Athenaion Politeia*, de Solón como creador de la democracia ateniense; sin embargo, en el relato del filósofo la aclaración de «tradicional» seguramente hay que interpretarla en oposición a su propia época, en la que ya la democracia se habría degenerado.[327] Y ello queda claro a partir de lo que sigue.

En efecto, continua Aristóteles, esa democracia se caracteriza por una hábil mezcla constitucional: el Areópago representaría el elemento oligárquico, las magistraturas el aristocrático y los tribunales el democrático. Y muestra también Aristóteles cómo Solón no actuó destruyendo las instituciones ya existentes sino que trajo al *demos* a primer plano formando los tribunales con todos ellos. Aun cuando la cuestión de la institución de los tribunales por parte de Solón (al menos con todos los poderes que los mismos alcanzarán en momentos ulteriores) ha sido puesta en tela de juicio, probablemente no haya que dudar de que Solón permitiese el acceso al *demos* a estos órganos jurisdiccionales.

En todo caso, posiblemente esté plenamente justificada la alegación de Solón en el fragmento 5 D cuando afirma haber entregado al pueblo cuanto *geras* le corresponde, al tiempo que asegura haber defendido los derechos de los aristócratas. Es conocido el hecho de que los poemas de Solón no suelen hacer referencia a su propia labor legislativa pero de lo que no cabe duda es de que en el pasaje de Aristóteles que estamos comentando se alude a sus medidas legislativas referidas a la reforma de la *politeia* e, insisto, el espíritu de la noticia aristotélica encaja muy bien con lo que puede desprenderse, como hemos visto en su lugar, del fragmento soloniano. Pero Aristóteles, a continuación, nos muestra cómo esa actividad de Solón ha suscitado críticas; unas críticas, sin embargo, que parecen tener poco que ver con las que se desarrollaron en su propia época, en la que el descontento se centró, sobre todo, en su renuncia a hacerse con la tiranía. El motivo de queja para algunos es haber acabado con las restantes instituciones del Estado haciendo al tribunal dueño absoluto, aun siendo un órgano elegido por sorteo. Esto hizo al pueblo soberano y condujo hacia la democracia existente en época de Aristóteles. A ello también contribuyeron, como afirma Aristóteles, Efialtes, que dis-

minuyó el poder del Areópago y Pericles, que instituyó los pagos por servir en los tribunales y los demás jefes del pueblo (demagogos) que conducen hacia esa democracia contemporánea.

Pero este excurso le sirve a Aristóteles para exonerar de culpa a Solón, frente a aquéllos (seguramente los más reaccionarios de los moderados o, incluso, los oligarcas), que atribuían al legislador arcaico la situación presente. En efecto, afirma Aristóteles que no parece que ésta haya ocurrido por voluntad de Solón, sino sobre todo, por una desafortunada casualidad, que se concreta en la intervención del *demos* en la victoria sobre los persas y el provecho que los demagogos sacaron de ella. Y, como prueba de que no era intención de Solón dar un poder absoluto al demos, esboza Aristóteles lo esencial de la *politeia* soloniana. Su explicación se inicia afirmando que Solón parece que concedió al pueblo «el poder más imprescindible», consistente en la simple elección de los magistrados. La mención de la necesidad (*ananke*) en la concesión de este poder es justificada por Aristóteles por el hecho de que si el *demos* no participase tan siquiera de esto, sería más bien esclavo y enemigo. También aquí pueden hallarse ecos claros del fragmento 5 D soloniano; el populacho ha recibido lo necesario, lo que se merece, lo que le corresponde en el reparto (*aparchei*, dice Solón en ese fragmento) y eso se traduce en la capacidad de elegir a los magistrados.

Aristóteles, pues, procede a mencionar que todas las magistraturas se cubren de entre los notables y los ricos, a saber, los pentacosiomedimnos, los zeugitas y una tercera clase, la de los *hippeis* (el orden es del propio Aristóteles).[328] Concluye afirmando que la cuarta clase, la de los *thetes*, no tuvo participación en ningún cargo. Como hemos visto, pues, este pasaje aristotélico resume en pocas líneas los principales rasgos de la *politeia* soloniana, dedicándose, al tiempo, a rebatir a aquéllos que pretenden que Solón es el causante de los males de la democracia radical.

La visión de Aristóteles al respecto parece clara. Solón es el padre de la democracia; una democracia sabia que reúne lo mejor de la oligarquía, lo mejor de la aristocracia y lo mejor de la democracia en un acertado equilibrio. Otorga al *demos* la capacidad de formar parte de los tribunales de justicia; será una serie de desafortunadas casualidades las que determinan la evolución ulterior de la democracia en ese mal desarrollo; y la prueba, viene a concluir Aristóteles, es que repartió los cargos entre los ricos y los poderosos, dejando al *demos* la única atribución de elegirlos (y, más bien, por necesidad), e impidiendo a los más pobres del mismo ejercer cargo efectivo alguno. Que la visión de Aristóteles, aun cuando se pueda hallar más o menos influida por la incidencia de las polémicas contemporáneas sobre la mejor forma de gobierno, se basa seguramente en la realidad puede mostrárnoslo la ya observada semejanza de concepciones que se desprenden de la legislación soloniana, tal y como la transmite Aristóteles, que debía de conocerla de primera mano (no en vano compuso una obra llamada «Sobre los *axones* de Solón»)[329] y los poemas de Solón que, según se admite comúnmente, no hacen referencia explícita a la labor legislativa aun cuando, indudable-

mente, ambas obras solonianas debían de mostrar una unidad de pensamiento evidente.

POL., 1281 b, 33-38. Dentro de su examen del gobierno democrático, Aristóteles asegura que no es adecuado que la masa de los ciudadanos (es decir, los que no son ricos ni tienen cualidades excepcionales) participe en las magistraturas supremas, pero afirma, sin embargo, que es peligroso mantenerles sin ningún tipo de función. La solución a este dilema, como afirma Aristóteles, es que participen de las deliberaciones y de los juicios. Como ejemplo de lo que acaba de decir menciona el ejemplo de Solón y de algunos de los otros legisladores que les otorgan a estos elementos las elecciones y las rendiciones de cuentas de los magistrados, aunque no ejercen ese poder individualmente. Prosigue Aristóteles afirmando que entre todos llegan a adquirir un buen discernimiento, especialmente gracias a su contacto con los mejores. Nuevamente nos encontramos aquí con la cuestión de la concesión por parte de Solón al *demos* de determinadas funciones dentro de su esquema constitucional. Si bien la de la elección de los magistrados no tiene por qué sorprendernos, en el capítulo 8 de la *Athenaion Politeia* matiza el procedimiento seguido en Atenas, consistente en un sorteo de entre los previamente elegidos por cada tribu. La participación del *demos*, pues, tampoco implicaría una auténtica elección directa. Más problemática es la cuestión de la rendición de cuentas de los magistrados. Posiblemente nos hallamos aquí con un caso similar al analizado anteriormente, a saber, la polémica acerca de que el *demos* ateniense, a inicios del siglo VI, tuviese o no plena capacidad para juzgar la gestión de los magistrados salientes.

POL., 1296 a, 18-22. Este último pasaje aristotélico que vamos a analizar es sumamente interesante. Como es bien sabido, Aristóteles opina que un buen factor de estabilidad dentro de los sistemas políticos es la abundancia de individuos pertenecientes a las clases medias (*hoi mesoi*) y añade que los mejores de entre los legisladores fueron ciudadanos de las clases medias. Y como testimonio de ello sitúa a Solón, afirmando que ello es claro a partir de su poesía, así como a Licurgo y Carondas. Como ha estudiado bastante bien Masaracchia, Solón aparece ya aquí como un ciudadano *mesos* por condición económica lo que le lleva a crear un sistema político mezcla de elementos oligárquicos y democráticos.[330] Es interesante también, a mi juicio, que el argumento que emplea Aristóteles para defender ese origen socioeconómico de Solón, que no parece aceptable a la luz de las informaciones alternativas de que disponemos, lo busque, y lo halle, en la propia poesía soloniana. Tal y como hemos visto al analizar los fragmentos, es evidente que Solón se presenta en muchas ocasiones en medio de los dos contendientes, separándolos, como un guerrero con su escudo, o como un hito entre ambos o, incluso, como un lobo acosado por perros. Seguramente imágenes de este tipo han dejado su huella no ya sólo en el propio Aristóteles, sino en una buena parte de la tradición literaria ateniense del siglo IV, precisamente

aquélla que apoya las pretensiones de los moderados que ven en Solón al auténtico «padre» de la democracia moderada ateniense, visión que el propio Aristóteles comparte en cierto modo.[331]

7.5.2.1. *Consideraciones generales*

Tras haber comentado los precedentes pasajes puede decirse que la visión que presenta la *Política* es, básicamente, similar a la que nos da la *Athenaion Politeia* aunque, por una parte, como es obvio, se trata de unas informaciones más breves y, por otro, Aristóteles en su *Política* está teorizando a partir de ejemplos prácticos. La figura de Solón no tiene, por consiguiente, la relevancia de que goza en su obra menor, centrada exclusivamente en Atenas. Este hecho, aunque determina una pérdida de profundidad en el tratamiento de la vida y obra de Solón, permite, no obstante, ganar en lo que se refiere a la inserción de la actividad soloniana en el contexto más amplio del mundo griego.

La labor de Solón obedeció a una serie de causas que se dieron en la Atenas del inicio del siglo VI y, por ello, irrepetibles en otro momento y en otro lugar; sin embargo, sus soluciones al problema planteado, aun cuando también propias, pueden permitir la elaboración de un pensamiento político que trascienda del marco de la polis ateniense.[332] Aristóteles supo verlo y con él, aunque en cierto modo acaba la tradición de informaciones verídicas y contrastables dentro de la biografía soloniana[333] también se inicia la valoración de Solón como figura de cuya actividad pueden extraerse sabias consecuencias ya no sólo aplicables a su ciudad y a su momento histórico. De alguna manera, ya desde antes Solón había empezado a desempeñar ese papel, como uno de los Siete Sabios; sin embargo, el estudio profundo que de su labor legislativa, política e, incluso, artística, desarrolla Aristóteles y, antes que él, la atidografía, va a superponer al «Solón Sabio» el «Solón Político».[334] Ya iremos viendo cómo ambos temas van a encontrar acogida entre los autores posteriores.

7.6. DIODORO SÍCULO

7.6.1. *Introducción*

En opinión de Linforth gran parte de las noticias que transmite este autor son de carácter legendario y de poco valor y, aunque no informa acerca de sus fuentes sobre Solón parece que sus datos derivan, directa o indirectamente, de Hermipo y de Éforo.[335] Las noticias que acerca de Solón transmite Diodoro Sículo se hallan repartidas por toda su obra. Procederé, por consiguiente, a analizar las mismas, una por una, intentando extraer aquellos datos positivos que, eventualmente, puedan proporcionarnos.

DIOD., I, 69. Tras haber descrito los rasgos principales de la *Historia de Egipto* desde los tiempos iniciales hasta la muerte de Amasis, Diodoro se va a ocupar de describir las costumbres egipcias y, previamente, va a señalar que las mismas causaron desde siempre gran admiración entre los griegos, de modo tal que los más versados en los asuntos intelectuales visitaron siempre Egipto a fin de conocer las leyes y las prácticas que fuesen más dignas de mención. Entre los que visitaron Egipto, pues, se hallan, entre los más antiguos, Orfeo y el poeta Homero y entre los más recientes Pitágoras de Samos y el legislador Solón. Retorna, pues, aquí, Diodoro el tema de la visita a Egipto de Solón que había mencionado ya Heródoto (II, 177) y que, según algunos autores, puede deducirse del propio fragmento 6 D de Solón. De cualquier modo, no nos informa en este pasaje Diodoro de la época en que tuvo lugar tal viaje; pero es interesante, evidentemente, la función que desempeña tal visita, prácticamente «obligada» para todo aquél que haya pretendido descollar en las asuntos intelectuales; y Solón, evidentemente, forma ya parte de ellos al mismo tiempo que Orfeo, Homero y Pitágoras de Samos. Parece claro que aquí el tema del Solón histórico visitando Egipto, y el ya menos histórico que presenta Heródoto, en cuanto que tomando prestadas una serie de leyes de Amasis, ha dejado paso al Solón Sabio que, como tal, visita Egipto para instruirse.

DIOD., I, 77. Dentro aún de la descripción de las costumbres de Egipto, menciona Diodoro la ley que tienen los egipcios según la cual todo el mundo debe realizar una declaración escrita de sus fuentes de ingresos, y aquéllos que hicieran una declaración falsa o se ganen la vida de modo ilegal serían condenados a muerte. Añade Diodoro que Solón llevó esta ley a Atenas tras su visita a Egipto. Como hemos visto, esta información ya la había dado Heródoto (II, 177); Plutarco, sin embargo, (*Sol.*, 31, 5) menciona el hecho de que, según el testimonio de Teofrasto, se atribuye esta ley a Pisístrato, no a Solón. No obstante, la coincidencia en este caso, entre Heródoto y Diodoro nos indica, seguramente, que éste depende, directa o indirectamente, de aquél.

DIOD., I, 79. En este capítulo que, como los anteriores, se refieren a Egipto, hallamos una información sorprendente. Describe Diodoro una ley egipcia que determinaba que los préstamos deberían ser pagados sólo mediante las propiedades del deudor, sin que en ningún momento su persona pudiera verse comprometida. Tras describir la ley afirma Diodoro que parece que Solón transfirió también esta ley a Atenas, llamándola sisactía, liberando a todos los ciudadanos de los préstamos apalabrados con las personas como prenda. Por lo que yo sé, hasta ese momento no habíamos encontrado referencias a que la sisactía tuviera orígenes egipcios. Aristóteles, que dedica atención al tema no lo menciona en su *Athenaion Politeia* (6, 1). Tampoco sabemos si se trata de una invención de Diodoro o si ha tomado la noticia de

alguna de sus fuentes, pero lo que es evidente es que, una vez que Diodoro ha admitido que los sabios griegos iban a Egipto a aprender sus leyes y sus costumbres, y admite, como en el capítulo anteriormente comentado, que Solón se ha llevado consigo leyes egipcias a Atenas (aunque aquí cuenta con la autoridad previa de Heródoto), no es excesivamente difícil para él (o para alguna de sus fuentes) dar el paso siguiente y hacer que Solón se haya llevado también a Atenas desde Egipto la propia sisactía.

DIOD., I, 96-97. Seguimos aún dentro del *logos* egipcio de Diodoro que, una vez que ha enumerado las costumbres y rasgos principales de esta antigua cultura de gran atractivo para los griegos, va a mencionar qué griegos, que han alcanzado la fama por su conocimiento y por su cultura visitaron Egipto antiguamente para aprender de sus leyes y de su cultura. (Obsérvese, de paso, que la construcción que emplea Diodoro es prácticamente igual a la que usó en I, 68, cuando inició el presente tema). Menciona a continuación la lista de estas personalidades, entre los que se encuentran Orfeo, Museo, Melampo, Dédalo, el poeta Homero, Licurgo de Esparta, Solón de Atenas, Platón el filósofo, Pitágoras de Samos, Eudoxo de Cnido, Demócrito de Abdera y Enópides de Quíos. Pero lo auténticamente interesante de ello no es que atribuya la visita a Egipto de todos estos individuos sino, sobre todo, la afirmación de que la información de tales visitas procede de los propios egipcios. En efecto, inicia la enumeración afirmando que los sacerdotes de los egipcios cuentan esas visitas a partir de los registros escritos de sus libros sagrados y, tras dar la relación de nombres precedente, asegura que las pruebas de su visita hay que buscarlas en sus estatuas o lugares que llevan sus nombres, así como en el hecho de que todas aquellas cosas por las que fueron admirados entre los griegos procedían de Egipto.

Si bien esta segunda parte encaja más dentro de lo que suele ser habitual en relatos de este tipo, la primera de ellas no deja de ser sorprendente. No creo probable que Diodoro (o, incluso, alguna de sus fuentes) hayan consultado personalmente los registros egipcios. Pero, aun cuando hubiera sido éste el caso, es difícil creer que en los mismos se recogiese la visita de todos esos individuos, especialmente de los que, evidentemente, no son «históricos» en sentido estricto. Seguramente estamos aquí ante el intento de la historiografía tardía de época helenística de dar una base sólida a las relaciones que, a lo largo de los siglos precedentes, se han mantenido entre el mundo griego y el egipcio. No podemos dudar de la realidad de visitas de griegos a Egipto: Hecateo y Heródoto serían prueba evidente de ello, por no hablar de los mercenarios al servicio de la dinastía Saíta o de los que visitaban y vivían en Náucratis. La atracción por Egipto ha sido algo clarísimo a lo largo de todo el arcaísmo y de la época clásica de Grecia. Pero mientras que en algunos casos los testimonios son incontrovertibles, en otros no ocurre así. Ya habíamos visto algo de este problema a propósito del viaje a Egipto del propio Solón, deducible, al menos por los testimonios que de él ahora poseemos, solamente por el fragmento 6 D, sumamente breve por lo demás. Como tam-

bién hemos visto, otras fuentes, como Heródoto, ya le sitúan en Egipto, recibiendo leyes de Amasis, tradición que retoma Diodoro. Platón, aludiendo a Solón a propósito del relato de la Atlántida, habría contribuido también a reforzar esa, vamos a llamarla, «leyenda» del viaje de Solón a Egipto. Diodoro, por último (bien por su propia cuenta, bien bebiendo en otras fuentes) no sólo retoma ese hecho, sino que llega a afirmar que las noticias de esos viajes se encuentran recogidas por los propios libros sagrados egipcios. Ni qué decir tiene que la credibilidad que merece en este punto Diodoro es, realmente, poca.

DIOD., I, 98. En los capítulos 96 y 97 Diodoro ha descrito qué es lo que tomó cada uno de esos griegos que visitaron Egipto de ese país; este capitulo 98 empieza con la afirmación de que Licurgo, Platón y Solón incorporaron muchas de las costumbres egipcias en sus respectivas legislaciones.

DIOD., IX, 1. No es sino hasta el libro IX cuando vuelven a aparecer referencias a Solón en la obra de Diodoro; en los primeros capítulos de este libro va a dar una serie de noticias acerca de este personaje. No obstante; hay que tener en cuenta el carácter fragmentario con el que se ha conservado este libro y el hecho de que los editores han intentado recomponer lo perdido a partir de referencias indirectas. Empieza afirmando, como prácticamente todos los autores que tratan del personaje que era hijo de Execéstides; sin embargo, afirma que su familia procedía de Salamina en el Ática; seguramente Diodoro ha recibido ecos de la tradición que, a causa de la vinculación de Solón con Salamina, le atribuía un nacimiento en ella. Tras alabar su educación y su cultura, acaba por decir que a causa de todo ello acabó por ser considerado como uno de los Siete Sabios. La admiración y fama que causó Solón no se debió sólo a su legislación sino también a sus conversaciones y respuestas a ciudadanos particulares. Solón es asimismo responsable, según Diodoro, de haber hecho que Atenas abandonase sus costumbres jónicas afeminadas por otras más de acuerdo con el carácter viril, y el ejemplo de ello lo encuentra Diodoro en la actuación de Harmodio y Aristogitón contra los Pisistrátidas. Es curiosa esta relación negativa que Diodoro establece entre Solón y Jonia, desmentida por lo que sabemos de su trayectoria, y que debe de corresponder a épocas posteriores al propio Solón, cuando lo jonio acabó adquiriendo connotaciones claramente peyorativas.

DIOD., IX, 2. Inicia aquí la exposición del *logos* de Creso; la narración es muy semejante a la herodotea, tanto en las cuestiones que formula Creso cuanto en la respuesta soloniana, aun cuando el tratamiento general es mucho más rápido aquí que en la obra del de Halicarnaso; del mismo modo, en este mismo fragmento se trata del final del *logos* esto es, de la frustrada ejecución del rey lidio por Ciro. Tras esta narración incluye otra noticia que no tiene nada que ver con lo que ha estado diciendo, referida al poco valor para la salvaguarda de la ciudad de boxeadores, corredores y otros atletas.[336]

DIOD., IX, 3. Introduce, también de improviso, el tema del trípode de oro, que se inserta, sin lugar a dudas, dentro del contexto de las tradiciones sobre los Siete Sabios; da dos versiones del origen del trípode, que no nos detendrán aquí; el episodio acaba con la decisión de Solón de hacer entrega del trípode a Apolo, que es el más sabio de todos.[337]

DIOD., IX, 4. Salta ahora a los años finales de la vida de Solón, cuando Pisístrato está encaminándose hacia la tiranía y nos muestra a Solón, armado, presentándose en el ágora para persuadir a los ciudadanos a enfrentarse al tirano; éstos le acusan de locura y de mostrar ya rasgos de senilidad. La recurrencia más o menos frecuente al tema de la locura a propósito de Solón posiblemente haya que relacionarla con las referencias a la misma que encontramos en algunos poemas solonianos (por ejemplo, el fragmento 23 D);[338] por otro lado, la oposición a la tiranía de Pisístrato parecía deducirse a partir de los fragmentos 8-11 D; por fin, está el tema de la deposición de sus armas a la puerta de su casa que menciona Aristóteles (*Ath. Pol.*, 14, 2). A partir de todo ello es posible que bien Diodoro, bien sus fuentes, hayan elaborado el tema aquí recogido. La irrupción de Solón en el ágora procedería tal vez de la anterior comparecencia, en su juventud, para hablar de Salamina; el tema de la presencia armada sería una reelaboración a partir de la noticia ya mencionada. Acerca de la locura ya hemos hablado; la senilidad se desprendería de su avanzada edad. El episodio concluye con una conversación (sin duda apócrifa) entre Solón y Pisístrato, seguida del respeto que éste muestra hacia el viejo legislador causado por la admiración que el tirano siente por el buen sentido de Solón. También aquí hay claros ecos de la tradición sapiencial sobre Solón; no hay referencias, sin embargo, a cualquier amistad o relación previa entre ambos personajes.

DIOD., IX, 5. Este breve capítulo, en el que se afirma que no puede considerarse sabio al que se dedica a asuntos injustos e ilegales parece o haber sido tomado directamente de alguno de sus poemas o ser una observación de Diodoro o de sus fuentes tras la lectura de alguno de ellos; en la Elegía a las Musas (frag. 1 D) puede haberse hallado la inspiración pertinente para tal máxima.

DIOD., IX, 6-8. En esta parte de la obra de Diodoro, que se conserva fragmentaria, se alude a Misón, a quien el oráculo délfico consideraba el más sabio, a cómo fue incluido entre los Siete Sabios en lugar de Periandro, que estableció una dura tiranía y a cómo Solón visitó a este sabio, que vivía en el Monte Eta, para comprobar su sabiduría, lo que hizo.

DIOD., IX, 17. Este fragmento, transmitido por Ulpiano (*Sobre el Timócrates de Demóstenes*, 9, p. 905), da la noticia, atribuida a Diodoro, de que Solón vivió en Atenas en la «época de los tiranos», antes de las guerras Médi-

cas, y que Dracón vivió 47 años antes. Como se ve, la precisión brilla por su ausencia.

DIOD., IX, 20. Nuevamente aparece en este fragmento el tema de la oposición de Solón a la tiranía de Pisístrato, y vuelve a mencionarse la aparición de Solón, armado, en el ágora. Como ya me he referido a esta cuestión anteriormente, no volveré a insistir aquí al respecto. Se alude, igualmente, a cómo Solón, en el fragmento 6 D (que es aquí transcrito), anuncia la llegada de la tiranía correspondiendo el 8 D (también transcrito) al momento posterior al establecimiento de dicha tiranía. También se alude a la conversación entre Solón y Pisístrato, ya mencionada antes, aunque aquí se añade que, previamente a la misma, Pisístrato invitó a Solón a compartir con él las bondades de la tiranía. Posiblemente esta noticia procede de las referencias que también hallamos en algunos poemas (el ya mencionado fragmento 23 D, por ejemplo), según las cuales a Solón se le ofreció la tiranía y la rechazó. Esta información, por consiguiente, se vincularía con la exégesis de la poesía soloniana más que con relatos transmitidos por otra vía. Del análisis de los poemas, por otro lado, no se desprendía que esta renuncia a la tiranía tuviese nada que ver con Pisístrato, sino que se vinculaba claramente con los resultados de su gestión al frente del gobierno ateniense y con las peticiones que los diferentes bandos enfrentados dentro de la ciudad le habían formulado.

DIOD., IX, 26. Como consecuencia del fragmentario estado en que se halla esta parte de la obra de Diodoro nos volvemos a encontrar aquí con la narración de Creso; en este capítulo, simplemente, son mencionados los individuos que son llamados ante el rey lidio; entre ellos están Anacarsis, Biante y Solón, así como el relato de su entrevista con Anacarsis.

DIOD., IX, 27. Como continuación del capítulo precedente se narra ahora la entrevista entre Creso y Solón. El tono es más o menos parecido al de la anterior referencia, con la diferencia de que el discurso de Solón se nos presenta ahora en estilo directo. El relato, como ya se ha dicho, se asemeja bastante al herodoteo aunque aquí se añade una referencia que no encontramos en el mismo; en efecto, según la versión de Diodoro, Creso le pregunta a Biante si la respuesta de Solón ha sido correcta, a lo que este otro sabio asiente. Claramente se han introducido aquí temas propios de la tradición de los Siete Sabios, en la que éstos aparecen con frecuencia actuando de forma combinada.

DIOD., IX, 34. Tras la frustrada ejecución de Creso, se alude de pasada a la respuesta de Solón en la conversación mantenida con él años atrás.

DIOD., XII, 18. Aquí hay una simple alusión a la ley que dictó Solón relativa a las epícleras, dentro del contexto de las leyes de Carondas.

DIOD., XV, 88. La breve referencia a Solón contenida en este capitulo es sumamente interesante para conocer qué ubicación cronológica se le asignaba a Solón en el siglo I a.C. Una mención, también vaga, ya ha sido comentada anteriormente. En este pasaje Diodoro se refiere a la muerte de Epaminondas, lo que le da pie para hacer una reflexión acerca de los hombres esclarecidos de la generación del estratego tebano; tras mencionar a Agesilao el espartano, de una época un poco anterior, se refiere a otros de un momento aún más antiguo, en tiempos de las guerras médicas y persas y enumera a Solón, Temístocles, Milcíades, Cimón, Mirónides, Pericles y otros en Atenas y Gelón, hijo de Dinomenes, en Siracusa. Con excepción de Solón, todos los demás hay que situarlos en el siglo V a.C., aunque en momentos diferentes del mismo. Sin embargo, la ubicación de Solón en esta relación puede hacer pensar que, al menos para Diodoro, no quedaba en absoluto clara la época de Solón; el que encabece la lista puede hacer creer que se le considera el más antiguo de todos pero, seguramente, en la mentalidad de Diodoro y de su época, no sería mucho anterior a las Guerras Médicas, que son el jalón cronológico empleado para situar a todos esos personajes. Si la época de Solón no queda ya clara en Diodoro, es evidente que mucho menos el contexto histórico correspondiente al mismo.

DIOD., XVIII, 18. Narrando las consecuencias para Atenas del final de la guerra Lamíaca y las medidas de Antípatro (322 a.C.) se refiere a la reforma constitucional que el macedonio introduce en la ciudad; estas medidas tienden a acabar con el sistema democrático en Atenas, y contemplan el exilio de 12.000 ciudadanos, que no poseían la cifra mínima de 2.000 dracmas, y su envío a Tracia. Los ciudadanos restantes, en número de 9.000, ejercieron el poder de acuerdo con las leyes de Solón. No sabemos si aquí, como es frecuente en otros casos, la referencia a las leyes de Solón hay que entenderla como una alusión a la constitución ancestral o si, por el contrario, dicha mención hay que ponerla en relación con el censo mínimo requerido para permanecer en Atenas y poder ejercer cargos públicos. Tampoco sería extraño que se dieran, paralelamente, ambos fenómenos.

DIOD., XIX, 1. Aludiendo a las leyes que en varias ciudades pero, sobre todo, en Atenas, tratan del exilio de los personajes influyentes por miedo a que se conviertan en tiranos (ostracismo), Diodoro da la curiosa noticia de que en Atenas se recuerda, como si se tratara de una respuesta oracular un dicho de Solón en el que se predecía la tiranía de Pisístrato. Se trata del fragmento 10 D (vv. 3-4) que es, igualmente, transcrito.

DIOD., XXVI, 1. En este fragmento se nos conserva una reflexión sobre la imposibilidad de satisfacer a todos, y la existencia de críticas a toda actividad humana. Presenta un breve elenco de los personajes más célebres en cada de una sus artes: Fidias en la fabricación de estatuas ebúrneas; Praxíteles en la

escultura; Apeles y Parrasio en la pintura; Homero en la poesía; Demóstenes en la oratoria y, entre los hombres de recto comportamiento, Aristides y Solón. Sin embargo, todos ellos han tenido que hacer frente a críticas y a la demostración de sus errores porque, en el fondo, eran humanos. A pesar de que el empleo aquí de la figura de Solón es ya tópico (tan tópico como Homero o como Demóstenes), es evidente que el conocimiento que la Antigüedad posee de las poesías de Solón, especialmente de aquéllas en las que tiene que hacer frente a las críticas que han surgido contra él, debió de generalizar la idea, que se convertiría también en tópica, de las criticas a Solón.

7.6.2. *Consideraciones generales*

Con esta última referencia, acaban las noticias acerca de Solón en la Biblioteca Histórica de Diodoro Sículo. Se observa, tras el análisis de las mismas, que Diodoro recoge una serie de referencias de muy diversas procedencias; por lo que se refiere al aspecto de la crítica de sus fuentes, no parece, a juzgar por los datos que hemos visto, que haya demasiada. Junto a referencias que podemos considerar herodoteas, hay seguramente otras que proceden de los Atidógrafos y, sobre todo, están aquéllas que entran de lleno en la tradición sobre los Siete Sabios, apartado en el que, incluso, pueden englobarse las noticias herodoteas, al menos como precursor de lo que será esa tradición, al aportar temas que luego serán retomados ampliamente por los creadores y desarrolladores del tema de los Siete Sabios. Realmente es este último aspecto el que invade todas las noticias que da el siciliano; la figura de Solón aparece como paradigma de justicia, de equidad, de sabiduría e, incluso, su labor legislativa y política en Atenas, a la que tampoco hay excesivas alusiones, parecen más consecuencia de este carácter sapiencial que de las propias condiciones de Solón y de su época.

La mayor parte de las noticias solonianas, por otro lado, se hallan agrupadas en los capítulos iniciales del libro IX; no obstante, el carácter fragmentario del mismo no permite tampoco conocer en profundidad las informaciones de Diodoro pero, tal y como hemos visto, no desmienten la opinión recién expresada.[339] Hay que tener presente, sin embargo, en esta valoración de las informaciones de Diodoro que en su *Historia* esta figura no ocupa un lugar preeminente; es uno más de los numerosísimos personajes tratados e, incluso, no uno de los más importantes. La figura de Solón, para los escritores del siglo I a.C. se ha convertido ya en un objeto de leyenda; en un tópico obligado al hablar de la Historia de los antiguos griegos. La leyenda sapiencial, a la que se integra la tradición sobre su legislación, unida al conocimiento de sus poemas, posiblemente descontextualizados (baste ver cómo en el propio Diodoro la cronología real de Solón es, sin lugar a dudas, completamente desconocida) es lo que queda de Solón en aquellos autores que realizan Historias Universales, lo que les obliga, debido a la amplitud del tema y a la diversidad de fuentes, a no profundizar en exceso en sus personajes y

a hacer uso de los tópicos que los siglos anteriores habían ido generando. Habremos de esperar a Plutarco para volver a ver un cierto interés por la figura del Solón histórico.

7.7. Plutarco

Sin ninguna duda es Plutarco el autor que nos proporciona mayor número de informaciones acerca de la vida y la obra de Solón, merced a la biografía del mismo que hace en su colección de *Vidas Paralelas*; igualmente, se encuentran datos de cierto interés en sus obras de contenido moral, especialmente en el *Banquete de los Siete Sabios*. A continuación analizaremos los elementos más destacables de ambas obras.

7.7.1. *La* Vita Solonis

Ésta es la obra, en efecto, en la que hallamos reunida gran cantidad de noticias relativas a Solón. Sin duda las informaciones de que disponía Plutarco para componer esta vida eran sumamente abundantes, y procederían tanto del conocimiento de sus poemas y de sus leyes, cuanto del empleo de numerosas obras precedentes; debió de ser compuesta entre el 97 y el 100 d.C.[340] Flacelière señala entre estas fuentes a Androción, Aristóteles, Daimaco de Platea, Demetrio de Falero, Dídimo el Gramático, Esquines, Heraclides Póntico, Hereas de Mégara, Hermipo, Fanias de Éreso, Platón, Polizelo de Rodas, Teofrasto, y los Archivos de Delfos. Del mismo modo, abundan en esta vida la cita de obras poéticas, del propio Solón cuanto de otros autores, como son Hesíodo, Sófocles, Eurípides y Cratino.[341] En opinión de Linforth hay poco en otros autores que no se halle también en Plutarco. La mayoría de las noticias que transmite suelen ser demostrables, aunque hay partes de carácter legendario. El gusto de Plutarco por la anécdota y su preocupación por las implicaciones morales le restarían algo de su valor histórico pero, concluye este autor, la imagen que se desprende de la obra de Plutarco coincide con la procedente de los poemas.[342] Parece también claro que las fuentes más empleadas, de entre las mencionadas, son, por un lado, Hermipo de Esmirna, que vivió hacia el 200 a.C. y escribió unas «Biografías de Hombres Ilustres», una colección acrítica de datos tradicionales, cuyas fuentes serían, entre otros, Androción, Heródoto y Teofrasto, y por otro lado, Dídimo de Alejandría, que vive al inicio de la era cristiana y que compone, entre otras obras, una sobre las leyes de Solón, pero tampoco hay que desdeñar informaciones, más o menos puntuales procedentes del resto de fuentes mencionadas;[343] sin embargo, siempre hay que tener presente que Plutarco no es un historiador, al menos como entendemos hoy el término, sino que le preocupa más caracterizar a sus personajes aunque ello suponga a veces aceptar informaciones no verificadas o, claramente, falsas.[344] A continuación,

me dedicaré a analizar aquellos aspectos que me parecen dignos de discusión de la biografía plutarquea.[345]

CAP. 1. En el capítulo 1 menciona la tradición, que toma de Dídimo, el cual, a su vez, la toma de Filocles, según la cual el padre de Solón fue Euforión, aunque afirma que todos los restantes autores son unánimes al dar por padre de Solón a Execéstides, un hombre de fortuna y poder medios, aun cuando procedía de una de las casas más distinguidas de Atenas, pues era de los Códridas. Nuevamente aparece aquí el tema, que ya vimos desarrollado en Aristóteles, de la medianía de la posición social de la familia de Solón, aun cuando ello no se concilie muy bien con la pertenencia a los Códridas. La madre de Solón, según Heraclides Póntico era prima de la madre de Pisístrato, lo que le da pie a Plutarco para mencionar la tradición del amor que mantuvieron ambos personajes, lo que explicaría también que la relación mutua que mantuvieron con los años nunca se caracterizó por ser ni dura ni áspera.[346]

CAP. 2. Retoma Plutarco el testimonio de Hermipo que asegura que el patrimonio familiar de Solón se vio disminuido por la filantropía y las liberalidades de su padre, como correspondía a una familia habituada a acudir en ayuda de los demás. Está claro que ya Plutarco está empezando a situarnos al personaje en el contexto que a él le interesa, destacando estas características, ante todo el desinterés por el propio beneficio, frente a la ayuda que puede prestar a los demás. Una imagen de un entorno familiar en el que el deseo de ayudar a los demás es el que predomina permitirá explicar mejor, piensa seguramente Plutarco, la actividad pública posterior de Solón. Para tratar de salir de esta situación se dedica al comercio (*emporia*) aunque aquí Plutarco posiblemente mezcla temas diversos, como el relativo a los viajes juveniles y el de los viajes de madurez, caracterizados en Aristóteles precisamente por esta búsqueda del conocimiento, además de por la ganancia económica (Arist., *Ath. Pol.*, 11, 1). Esta tradición parece vincularse en Plutarco más con la caracterización de Solón como sabio, mientras que la que le hace *emporos* debe de proceder de otros círculos diferentes, quizá más vinculados a intereses democráticos.[347] Naturalmente, en este contexto de Solón sabio no encaja bien un comerciante que va en busca de riquezas (*chremata*) lo que, seguramente, no dejaría en muy buen lugar su personalidad de sabio. Y, para justificar esta última afirmación, alude a algunos de sus poemas; así, nos hallamos el fragmento 5 D (v. 7) para mostrar su preocupación por el aprendizaje, así como los números 14 D (vv. 1 y 6) y 1 D (vv. 10-11) en los que muestra su despreocupación por las riquezas y, más aún, por las logradas mediante procedimientos injustos.

No obstante, Plutarco no considera incompatibles ambas actividades en un buen ciudadano, el aprender al tiempo que se obtienen los medios suficientes de vida; y alude al concepto no deshonroso que tiene el trabajo para Hesíodo (*Erga*, v. 311), así como a la importancia del comercio como medio de entrar en contacto con otras culturas y de adquirir experiencia. Para co-

rroborar lo dicho, menciona que Tales, Hipócrates y Platón se dedicaron un tiempo al comercio. Parece claro que Plutarco aplica su propia crítica a las fuentes que está empleando; aun reconociendo el carácter sapiencial de Solón no por ello rechaza algo que, posiblemente, fuese una tradición ampliamente difundida, a saber la de los viajes juveniles de Solón. Del mismo modo, numerosos autores modernos han defendido también estas actividades. Yo, por mi parte, no veo tampoco motivo para no hacerlo como he mostrado en su momento. Las causas habría que buscarlas o bien en los motivos que expresa Plutarco, a saber la escasez del patrimonio familiar o, simplemente, con el fin de incrementar la propia hacienda y, al tiempo, adquirir experiencia.

No habría que olvidar que, más allá de las visiones ocasionalmente anacrónicas de autores posteriores, la época de Solón corresponde a la Atenas de los años finales del siglo VII, y a una sociedad aristocrática en la que el comercio *prexis* es una actividad más vinculada a la economía del *oikos*. No sería contradictorio, en este contexto, que Plutarco emplee la palabra *emporia* que es la manera habitual, ya desde el arcaísmo, de llamar al comercio profesionalizado.[348] Tal vez sea mediante esta perspectiva como pudiera explicarse esta actividad juvenil soloniana. Un comercio *prexis* no implica, necesariamente una ganancia, *kerdos*, al menos no como el comercio de tipo *emporie*. Si Solón practica una actividad de este tipo se conciliarían ambas opiniones. Por un lado, se estaría dedicando al comercio pero, por otro, no iría necesariamente en busca de ganancia, lo que es, desde el punto de vista aristocrático, lo más despreciable del comercio profesional. Por otro lado, tal vez no sea casual que Plutarco traiga aquí a colación el testimonio de Hesíodo ya mencionado, el carácter no deshonroso del comercio y la importancia que tienen las relaciones y la amistad con extranjeros, como característicos de la actividad desarrollada por Solón. Así pues, en mi opinión, puede resolverse de este modo la aparente contradicción a que nos llevan nuestros informadores.

CAP. 3. Plutarco parece haber compartido plenamente la idea de que Solón se dedicó a las actividades comerciales, puesto que al inicio de este capítulo afirma que su manera de expresarse libremente sobre aspectos poco filosóficos (sensualidad, placeres, etc.) tal y como muestran sus poemas, se debe a la impronta de la vida comercial. A pesar de ello, Solón se situaba entre los pobres más que entre los ricos y, como prueba, transcribe los vv. 9-12 del fragmento 4 D. Nuevamente esta idea, aunque más matizada aún; Solón se hallaría no ya entre los de en medio sino entre los pobres. Sus poesías tendrían como finalidad inicial simplemente proporcionarle entretenimiento, aunque más adelante introduce en ellas elementos políticos.[349] Plutarco ha sido certero, sin embargo, al señalar la finalidad ulterior de sus poemas, empleados para justificar sus acciones, al tiempo que, ocasionalmente, para exhortar, amonestar e increpar a los atenienses. Es evidente que Plutarco no sólo conoce los poemas solonianos sino que, por lo general, los interpreta correcta-

mente. El tono de muchos de los poemas solonianos es inconfundible aún hoy día a pesar de que sólo conservemos fragmentos de los mismos. Es problemático, sin embargo, saber si esta afirmación plutarquea procede de alguna tradición anterior o si, por el contrario, deriva del propio conocimiento de la obra literaria del legislador.

Añade el autor de Queronea que corría la tradición de que Solón puso también en verso sus leyes, citando el fragmento 28 D. Por último, cita los fragmentos 8 D (vv. 1-2) y 9 D como prueba de la simplicidad de Solón en las ciencias naturales. Estos fragmentos, sin embargo, y como hemos visto en su lugar, tienen una función clara, que es servir de comparación entre el mundo de la naturaleza (y de los dioses) y el de los humanos. Parece, en mi opinión, fuera de lugar, la observación de Plutarco que parece querer atribuir sólo a Tales el mérito de haber hecho avanzar la ciencia mediante la teoría. No sabemos si es que Plutarco no entendió el significado del fragmento en cuestión o si hace una observación, en cierto sentido, «banal».

CAP. 4. El capítulo 4 de la biografía plutarquea muestra un claro matiz legendario. En él vemos a Solón como parte del grupo de los Siete Sabios. Informa el autor de que los sabios se encontraron una vez en Delfos y otra en Corinto. Precisamente, esta información será desarrollada en la otra obra que comentaremos, el «Banquete de los Siete Sabios». Narra, asimismo, el relato del trípode que pasó de mano en mano entre todos ellos porque ninguno se consideraba el más sabio, hasta que acabó depositado en Delfos.

CAP. 5. Narra, igualmente, dentro de este apartado dedicado al Solón «sabio» las presuntas entrevistas con Anacarsis y Tales. Por lo que se refiere al primero, se dice explícitamente que llegó mientras Solón se ocupaba de los asuntos públicos y de la redacción de las leyes, y narra Plutarco cómo el escita se burla de su labor, considerando las leyes semejantes a telas de araña, que sujetan a los débiles, pero no a los fuertes. La respuesta que Plutarco pone en boca de Solón parece compartir el espíritu que muestran los poemas del legislador, puesto que afirma que ha ajustado las leyes a los intereses de los ciudadanos de tal modo que hallen más ventajas en obedecerlas que en no hacerlo. No obstante, reflexiona Plutarco, las observaciones de Anacarsis se vieron cumplidas, pero no las de Solón. Como habíamos visto al comentar los fragmentos solonianos, parecía como si a él le hubiesen sorprendido las desfavorables reacciones de los grupos en lucha; y tanto más cuanto que él pensaba que había cumplido sus promesas (frag. 24 D) y que había hecho por cada uno de los bandos aquello que cada uno merecía (frag. 5 D). Es, pues, posible, que esta noticia plutarquea proceda también de la colación de los propios poemas solonianos y, del mismo modo, la noticia de la estancia de Anacarsis en Atenas con Solón procedería de la tradición de los Siete Sabios. Heródoto, por su parte, no menciona una eventual estancia del sabio escita en Atenas, aunque sí en Esparta (Hdt., IV, 76-77).

CAP. 6. Dentro del mismo contexto hay que situar la estancia de Solón en Mileto junto a Tales. Allí Solón es víctima de un engaño por parte del milesio para que el ateniense comprenda el porqué de su celibato. Es interesante que en el pasaje se nos hable del hijo de Solón del que, por otro lado, apenas disponemos de más informaciones. El mérito del relato le corresponde, como afirma Plutarco, a Hermipo de Esmirna quien, a su vez, lo toma del fabulista Pateco.

CAP. 7. Plutarco da a una serie de reflexiones sobre lo absurdo de renunciar a lo necesario por miedo a perderlo, a propósito de lo tratado en el capítulo anterior. Seguramente está expresando aquí sus propias ideas al respecto, al tiempo que censura el comportamiento de Tales.

CAP. 8. Sin transición, pasa a tratar del tema de Salamina. Relata la larga guerra previa entre Atenas y Mégara, y el decreto que impedía volver a hacer proposiciones tendentes a reanudar la guerra. Es Solón el que indignado, hace correr la voz de que se ha vuelto loco[350] y un día, cubierto con un *pilidion* (gorro de enfermo para algunos y gorro de mensajero o heraldo para otros)[351] recita, en el lugar reservado en el ágora al heraldo su elegía a Salamina de cien versos, cuyos dos primeros transcribe Plutarco (frag. 2 D). Es Pisístrato el que exhorta a los ciudadanos a que obliguen a revocar el decreto y a reanudar la guerra, colocando a Solón al frente. Reaparece aquí nuevamente Pisístrato actuando ya en este momento, anterior indudablemente al arcontado soloniano.

No parece probable, desde ningún punto de vista que por esos años el futuro tirano hubiese iniciado ya su carrera política, si es que había, incluso, nacido; se trata de un tema claramente propagandístico, habida cuenta la existencia de tradiciones, de las que se hace eco el propio Plutarco en el capítulo 1, en las que se hallan los dos vinculados, además de por parentesco, por relaciones homosexuales. También hay que tener presente que Pisístrato, en su momento, promoverá acciones bélicas contra Mégara, haciéndose con el control del puerto de Nisea.[352] También ha sido objeto de discusión el papel de Solón al frente de la expedición, afirmado par algunos y negado por otros; sobre ello ya se habló en la Primera Parte. Quizá, sin embargo, pueda entenderse el texto de Plutarco más en el sentido de que Solón alcanza en ese momento su posición de *prostates* o *hegemon* del *demos*, con el que le vemos ya actuar en sus poemas y al que alude el propio Aristóteles (*Ath. Pol.*, 28, 2) empleando ese mismo término. A continuación, procede Plutarco a dar dos versiones de la acción que lleva a la conquista de la isla; primero narra la versión común, en la que participa Pisístrato, y en la que interviene un elemento folclórico, consistente en un travestimiento por parte de los jóvenes atenienses, consiguiendo la victoria mediante esta estratagema.[353]

CAP. 9. Prosigue la narración de la conquista de Salamina, dando ahora otra versión que, por exclusión, no es la popular, pero acerca de cuya autoría tam-

poco somos informados. En esta versión interviene un oráculo délfico, así como sendas dedicaciones nocturnas a dos héroes. Del mismo modo, la conquista la realizan quinientos jóvenes atenienses, a quienes se les garantiza la propiedad de la isla en caso de conquistarla. Como prueba de la veracidad de esta versión aporta Plutarco el testimonio de la conmemoración anual del evento, así como un templo a Enialio consagrado por Solón. Parece que, incluso, desde el punto de vista geográfico, esta versión es la más próxima a la realidad.[354]

CAP. 10. La guerra entre Mégara y Atenas prosigue y, finalmente, son elegidos los lacedemonios para arbitrar une solución. Solón se apoya en los Poemas Homéricos (*Il.*, II, 557-558), convenientemente alterados para la ocasión por él mismo, tradición de la ya se hizo eco con anterioridad Estrabón (IX, 1, 10). Plutarco reconoce que para los atenienses esto es una banalidad, al tiempo que relata los argumentos de Solón, que se retrotraen también al *epos* concretamente a Fileo y Eurisaces, hijos de Ayax, que donaron la isla a los Atenienses.[355] También emplea Solón, según Plutarco, el testimonio de los rituales funerarios, diferentes en Salamina a los de Mégara, pero similares a los atenienses, tanto en la orientación de los cadáveres, como en el número de individuos que ocupa cada tumba, aunque esto lo rebate Héreas de Mégara, cuyo testimonio también cita Plutarco.[356] Por último, emplea Solón algunos oráculos de la Pitia que llaman «jonia» a Salamina.[357]

Como se ve, la figura de Solón se halla muy vinculada a Salamina; o bien dirige la acción bélica, o la inspira, o aduce las pruebas pertinentes durante el arbitraje para garantizar su posesión por parte de los atenienses. Desde mi punto de vista, al menos, parece como si los diferentes argumentos que da Solón procedieran de diferentes tradiciones; en la primera de ellas el propio Plutarco nos lo demuestra; la versión ateniense se refiere a los hijos de Ayax y al origen del demo de los Filaidas, frente a la que tiene su base en los dos versos mencionados de la Ilíada; posiblemente la referida a los oráculos délficos proceda de otra fuente y, por fin, la que se sirve de los rituales funerarios como argumento, de otra. Seguramente también las distintas tradiciones surgen en momentos diferentes, siendo todas ellas atribuidas a Solón por su vinculación (señalada por él mismo en su elegía Salamina) con la isla. De todas ellas, sin duda alguna, la más sorprendente, es la que recurre a la orientación de las tumbas y al número de deposiciones que cada una de ellas contiene, lo que muestra, ante todo, observación de primera mano. Que tal observación corresponda a no a la época de Solón es otro asunto. Pero, en todo caso, todas esas tradiciones muestran lo controvertida que fue siempre la posesión de Salamina, hasta el punto de que llegaron a emplearse argumentos como los mencionados, además de los más habituales que recurren al mito o al *epos*.

CAP. 11. La conclusión natural del asunto de Salamina fue aumentar la fama de Solón. Se convirtió, así nos lo dice Plutarco, en famoso y grande. Pa-

rece como si ahora Plutarco, después de habernos hablado previamente de la fama de Solón, de su carácter de hombre sabio, de sus entrevistas con Anacarsis y Tales, etc., retornara a los orígenes. El asunto de Salamina le había producido fama en Atenas y, posiblemente, el haberse situado como «jefe del pueblo», tal y como sugería anteriormente. Pero el episodio que va a narrar ahora le va a granjear fama «panhelénica». Se trata de la intervención de Solón en la declaración de la primera Guerra Sagrada contra los de Cirra, hecho que, sobre la autoridad de Aristóteles, se le atribuye. También sobre la intervención de Solón en este asunto debían de correr diferentes versiones, en alguna de les cuales el propio Solón figuraría como estratego en la dirección de la guerra, como en la de Evantes de Samos, cuya noticia le llega a Plutarco por medio del ya varias veces mencionado Hermipo. Igualmente, Plutarco emplea como testimonio al orador Esquines (3, 108), así como los registros del templo délfico, que posiblemente el propio Plutarco había podido consultar al ser sacerdote del santuario.[358]

CAP. 12. Narra ahora Plutarco los problemas causados en Atenas como consecuencia del enfrentamiento faccional producido tras el intento tiránico de Cilón y el asesinato sacrílego de sus partidarios. La intervención de Solón, nuevamente, es providencial. Es él quien, al decir de Plutarco, «se situó en el medio», junto con los principales atenienses para persuadir a los descendientes de Megacles de que se sometieran a juicio ante trescientos ciudadanos elegidos por sus cualidades (*aristinden*) y respondieran del sacrilegio de sus antepasados. El lenguaje que emplea Plutarco parece estrechamente relacionado con el que emplea el propio Solón; sin duda el autor de Queronea, buen conocedor de la obra soloniana, ha aprovechado esta intervención de Solón para presentarle de una manera que, como hemos visto, al propio Solón le gustaba emplear situándose en medio de la situación, fuese cual fuese.

De ser cierta la noticia que transmite Plutarco, es interesante destacar que aquí se nos presenta a Solón rodeado de los principales de los Atenienses, en un asunto que, sin duda, afectaba a la comunidad en su conjunto, cual podía ser la impureza ritual, la *miasma*.[359] Seguramente este hecho tiene lugar también antes de su arcontado, puesto que en una ley (la octava del décimo tercer *axon*) (Plut., *Sol.*, 19, 4) se menciona la amnistía que promulga Solón, que de alguna manera se hallaba en relación con este proceso. Por otro lado, parece que es necesario admitir que este tribunal que juzga a los Alcmeónidas debe ser el tribunal del Areópago, puesto que parece haber sido el único capacitado para llevar a cabo tales juicios; igualmente, la noticia ya mencionada de la amnistía soloniana, que no afectaba a los juzgados o por el Areópago, a por el tribunal de los Efetas o por el Pritaneo, indicaría que alguno de esos tres tribunales tuvo que juzgar a esos individuos;[360] por último, la referencia a la extracción de esos trescientos miembros, *aristinden*, que ha sido puesta en relación con la referencia aristotélica a los areopagitas como escogidos *aristinden kai ploutinden* (*Ath. Pol.*, 3, 1).[361]

Menciona también Plutarco la circunstancia de que los megáreos aprove-

charon la coyuntura para expulsar de Nisea a los atenienses y recuperar Salamina; se trata claramente de un hecho anterior al arcontado de Solón, puesto que, necesariamente, el juicio a los Alcmeónidas tiene que ser anterior a la ley de amnistía que quizá se promulgó teniéndolos en cuenta. Pero si esta pérdida de Salamina es anterior al arcontado, ¿es anterior o es posterior a la elegía «Salamina», que es la que marca el auténtico inicio de la vida política de Solón? Y si es anterior, ¿puede Solón haber actuado ya en el asunto del juicio de los Alcmeónidas? Mi opinión al respecto es que la referencia a la intervención de Solón en tal asunto debe ser tomada con mucha cautela. Por una parte, el lenguaje que emplea Plutarco, que parece tomado de la propia fraseología soloniana; por otra, la imprecisión en el nombre del órgano que juzga a los Alcmeónidas. Sin duda se trata del Areópago, pero como Plutarco asegura más adelante que este órgano fue creado por Solón (*Sol.*, 19, 1), el juicio de los Alcmeónidas tienen que realizarlo, en su versión, esos imprecisos trescientos ciudadanos elegidos por sus cualidades para no caer en una contradicción.

La acusación, en todo caso, no le correspondió a Solón sino, como dice Plutarco, a Mirón de Flíes.[362] Así pues, si el sincronismo que establece Plutarco es cierto, los sucesos que determinan la pérdida de Salamina por Atenas y la intervención de Solón, son contemporánea y posterior, respectivamente, al juicio de los Alcmeónidas. Si es el «affaire» de Salamina el que sitúa en primer plano a Solón, la única deducción válida es que su intervención en tal juicio debe ser tomada con suma cautela.[363]

Volviendo al texto de Plutarco, nos dice que como consecuencia de los sacrilegios y ante el estado de impureza de la ciudad, Solón hizo venir de Creta a Epiménides de Festo, tenido por algunos como uno de los Siete Sabios en sustitución de Periandro. Seguramente nos encontramos aquí con otro tema de la propaganda délfica, vinculado al carácter sapiencial de Solón.[364] Es Epiménides, según esta versión, el que le marca el camino durante su actividad legislativa (*nomothesia*), limitando las manifestaciones de duelo y dolor durante los funerales. Del mismo modo, purifica la ciudad y la predispone a someterse a la justicia y a alcanzar la concordia (*homonoia*). Aparece también aquí bastante claramente, por un lado, el carácter «délfico» y sapiencial de la actividad de Epiménides y, por otro, el recurso a los propios testimonios solonianos, con su insistencia en el tema de la justicia y de la *homonoia*, claramente vinculado al de la *eunomía*. El fin del capítulo muestra cómo Epiménides, tras haber solicitado como recompensa por su obra una rama de olivo, se marcha. Del relato de Plutarco se desprende que la estancia de Epiménides en Atenas es relativamente breve; llega, realiza su obra y se va. Sin embargo, esa obra coincide temporalmente con la *nomothesia* soloniana; no obstante, como hemos visto, el asunto de los Alcmeónidas debería situarse antes del arcontado de Solón pero quizá después de la conquista «soloniana» de Salamina.[365]

CAP. 13. La expulsión de los Alcmeónidas, sin embargo, como afirma Solón, no impidió que siguiera la *stasis*. Con relación a la misma, Plutarco inserta

una noticia que ha causado no pocos problemas a los investigadores dedicados al tema, máxime cuando no se vuelve a referir a la información que ahora proporciona a propósito de la actividad de Solón. Afirma el autor de Queronea que el Ática se hallaba dividida en tantos partidos como regiones, y enumera la montaña o Diacría, partidarios de la democracia; la llanura o Pedion, partidarios de la oligarquía, y los de la costa o Paralia, que preferían un gobierno moderado y mixto. El debate surge del hecho de que la mayor parte de las fuentes sitúan esta diversificación en un contexto posterior, concretamente en los momentos anteriores a la ocupación del poder por parte de Pisístrato, aparte del anacronismo que suponen las orientaciones políticas de cada uno de esos grupos.

Si Plutarco se equivoca al introducir aquí esta información, o si por el contrario, la situación que nos hallaremos en el Ática unos decenios después se daba ya en el inicio del siglo VI es algo que, en el estado actual de nuestros conocimientos, no puede asegurarse.[366] Quizá la noticia esté fuera de lugar, por cuanto que, a continuación, describe Plutarco la situación del campesinado ático sin aludir para nada a las diferenciaciones regionales recién establecidas. Este campesinado se encuentra en una situación desesperada y la ciudad al borde de la tiranía. Todo el *demos* era deudor de los ricos. La expresión es parecida a la que emplea Aristóteles (*Ath. Pol.*, 5, 1) cuando afirma que los muchos eran esclavos de los pocos. Alude a los campesinos que tenían que entregarles a los ricos la sexta parte de la tierra, lo que les valía el nombre de hectémoros y *thetes*. Aristóteles, junto al término de hectémoros emplea el de *pelatai* (*Ath. Pol.*, 2, 1). Además, el aceptar deudas con sus personas como garantía, les hacía susceptibles de ser sometidos a esclavitud y vendidos en el extranjero. Otros, igualmente, vendían a sus hijos y se marchaban al exilio. Ante esta situación «los muchos» y los más fuertes se reunieron, decidieron no tolerar la situación y pasar a la acción. Esta acción consistía, en primer lugar, tomar como jefe (*prostates*) a un hombre honrado, para que liberase a los que no habían pagado su deuda en el plazo previsto, para que repartiese la tierra y transformase totalmente la constitución.

Las causas de la crisis son claras para Plutarco. El empobrecimiento, endeudamiento y esclavizamiento del campesinado a manos de los ricos, que determina la reacción de «los muchos y los más poderosos», que necesitan un jefe, y que quieren, básicamente, que acabe la situación, que se produzca un nuevo reparto de tierra (*ges anadasmos*) y que se transforme el régimen político. La versión plutarquea, por ende, coincide, en sus líneas generales, con el planteamiento aristotélico lo que probablemente hable en favor de una fuente común, ya que Plutarco parece dar más detalles que Aristóteles, lo que impediría que éste haya sido fuente directa de aquél.[367]

CAP. 14. Ante el estado de cosas, los más juiciosos atenienses piensan en Solón para hacerle entrega de los asuntos públicos y para que acabe con las disensiones. La causa es que Solón no compartía las injusticias (*adikia*) de los

ricos ni tenía las mismas necesidades que los pobres. Desde mi punto de vista esta opinión debe de proceder, directamente, de la lectura de algún poema soloniano como puede ser, por ejemplo, la Elegía a las Musas (frag. 1 D) o la propia *Eunomía* (frag. 3 D). En ellas se expresa este tipo de ideales muy claramente. Hay que observar también que no hay ninguna relación entre el inicio de este capitulo y el precedente, puesto que el nombramiento de Solón, aunque tiene como causa la situación de inestabilidad creada, no se vincula con las intenciones y propósitos del *demos*, que se acaban de enumerar. Sin embargo, Plutarco nos da otra versión que, posiblemente, satisfaga más este requisito.

En efecto, la versión, atribuible a Fanias de Lesbos, adjudica a Solón el engaño frente a los dos bandos, aunque es un engaño o una estratagema, podríamos decir que positiva, puesto que la finalidad es la salvación de la *polis*. El engaño consiste en prometer secretamente a los pobres el reparto de tierras y a los ricos la consolidación de sus bienes. ¿De dónde procede esta otra versión que, como hemos visto al comentar las poesías solonianas, parecía poder desprenderse da su exégesis?. Creo que una respuesta podría ser que Fanias, o bien personalmente, o bien basándose en algún otro autor, ha leído los poemas de Solón y ha llegado a esta conclusión.[368] El fragmento 5 D es muy revelador al respecto; al pueblo le da tanto *geras* como le basta, pero cuida, «fortifica», los intereses de los ricos. No habría que dudar, creo, del testimonio de Fanias, puesto que la poesía soloniana, adecuadamente interpretada, nos conduce a la misma conclusión.[369] La justificación que da Fanias, de que actúa así movido por el bienestar del Estado no tiene que ocultar el hecho de que el concepto de Eunomía soloniano, tal y como él mismo lo expresa, es algo activo que, como él dice, terminará por poner grilletes y cadenas a los injustos (frag. 3 D, v. 33). Y él mismo se ve en ese poema como el encargado de hacer triunfar esa Eunomía y, casi, como el que decide qué es eunómico y qué es disnómico. Teniendo presentes estos conceptos que el propio Solón había desarrollado, no debería sorprender demasiado ver al legislador actuando, valga el anacronismo, «maquiavélicamente».[370]

Acepta Solón, finalmente, el cargo de arconte, al que se añaden los de *diallaktes*, o mediador y *nomothetes* o legislador; es de interés señalar que Plutarco afirma que le aceptaron de buen grado los ricos, como rico que era y los pobres como bueno. Por ende, la difusión de una de sus sentencias «la igualdad no produce la guerra» reavivó más los anhelos de unos y otros, centrando cada uno la esperanza de igualdad en diferentes cuestiones: los ricos en su rango y su virtud; los pobres en su número. Es decir, hay aquí diferentes conceptos de la igualdad, que para unos es la aritmética y para otros la geométrica.[371] También es probable, como opinan algunos autores, que este tipo de ideas correspondan más bien a las preocupaciones políticas del siglo IV y no a la propia época de Solón como puede ocurrir también con la comparación con Pítaco que aparece un poco más adelante en este mismo capítulo.[372] Son los jefes de los dos bandos los que, consecuentemente proponen a Solón la tiranía. Incluso a muchos de los que se hallaban en medio

no les repugnaba la idea de ser gobernados por el más justo y el más sabio. También algunos afirman que hubo un oráculo délfico animándole a tomar el timón; sus propios amigos intentaban convencerle alegando que él transformaría cualquier tiranía en realeza legítima por su *arete*, poniendo como ejemplo el caso del (contemporáneo) Pítaco de Mitilene. Como ha sospechado algún autor, aquí hay nuevamente una reelaboración política del siglo IV, época en la que se considera a Pítaco como un tirano virtuoso.[373] La respuesta de Solón sería el fragmento 23 D, que Plutarco dice que dirigió a Foco del que, como veíamos anteriormente, nada más se sabe aun cuando es posible que se trate de alguno de los amigos que le animan a hacerse tirano.

Parece evidente de todo esto que acabamos de ver que las pretensiones de ambos grupos eran atraerse a su lado al arconte y presionarle para ocupar la tiranía; parece, igualmente, que gran parte de lo que podríamos llamar la «opinión pública» ateniense, no vinculada incluso a ninguno de los dos partidos en lucha, no hubiera visto con malos ojos que Solón se alzase con el poder tiránico, posiblemente como mal menor; incluso, las presiones que su propio circulo de amistades ejercían sobre él, debieron de ser considerables. A todos ellos dirige Solón su respuesta en el fragmento 23 D. No obstante, surge también la cuestión de la fuente de Plutarco para estos sucesos. Parece aquí, igualmente, como si la fuente primaria hubiese sido, como en otras ocasiones, la propia poesía soloniana en la que, como también hemos visto a propósito del mencionado fragmento 23 D, parece haber alusiones muy directas a grupos de individuos muy concretos. Una exégesis en tal sentido podría haber sido desarrollada perfectamente por la Atidografía del siglo IV a partir solamente de las informaciones contenidas en el poema que conservamos incompleto en el frag. 23 D pero que en aquella época se hallaba completo.

CAP. 15. Afirma Plutarco que durante el establecimiento de las leyes no se mostró débil, ni cedió ante los poderosos, ni complació a los que le habían elegido. Su legislación, sin embargo, es bastante respetuosa con la tradición en algunos aspectos como hace ver Plutarco, aunque también hay ocasiones donde tiene que introducir cambios que espera hacer cumplir con una mezcla de fuerza y justicia, tal y como afirma en el fragmento 24 D (v. 16). Dio, como él mismo decía, las mejores leyes que pudiesen aceptar los atenienses.[374] Y, acto seguido, aborda el tema de la sisactía, considerada como la primera medida que toma, y consistente en abolir las deudas e impedir que los préstamos pudiesen volver a realizarse con garantías sobre las personas.

Esta opinión, sin embargo, es contestada por Androción, para quien no se trató de una abolición de deudas, sino más bien de una reducción de los intereses, lo que el mismo atidógrafo relaciona con el aumento de los pesos y medidas y la reforma de la moneda. Elevando a cien dracmas la mina, que hasta entonces tenía setenta y tres, disminuye la cantidad efectiva a devolver, manteniendo intacto el valor nominal debido. No obstante, Plutarco señala que la mayor parte de los autores coinciden en que se trató de una abolición

de deudas, y con éstos están más de acuerdo los poemas. Como ha sabido ver muy bien Masaracchia, Androción participa de la corriente moderada dentro de la Atidografía; desde el punto de vista de esta corriente, especialmente a lo largo del siglo IV, la abolición de deudas era signo de extrema anarquía, lo que encajaba mal con la moderación soloniana. Por ello, Androción falsea abiertamente un dato histórico incontestable por una exigencia de tendenciosidad política.[375]

Como prueba de lo que ha realizado Solón, Plutarco trae algunos fragmentos de sus poemas: frag. 24 D (vv. 6-7), sobre la retirada de los *horoi* y la liberación de la tierra; frag. 24 D (vv. 11-14), a propósito de la repatriación de exiliados y liberación de individuos esclavizados.[376] Tras haber relatado esto, sin embargo, cuenta cómo sus amigos, Conón, Clinias e Hipónico, que estaban en el secreto de lo que iba a hacer Solón se aprovecharon de ello para enriquecerse endeudándose, con la esperanza de no tener que devolver lo prestado. Del mismo modo, narra cómo Solón perdió cinco talentos (o quince, según Polizelo de Rodas) que había prestado, obedeciendo él primero la ley. Aristóteles (*Ath. Pol.*, 6, 2), también se había hecho eco de estas acusaciones, aunque en el estagirita podía comprobarse cómo las mismas fueron realizadas por el partido de los ricos, mientras que el partido de los populares las rechazaba.

CAP. 16. Como conclusión de la actividad legislativa soloniana, afirma Plutarco que no satisfizo a ninguna de las dos partes; a los ricos, porque anuló las deudas; pero sobre todo a los pobres por no haber repartido las tierras ni haber igualado las fortunas, como había hecho Licurgo en Esparta. Plutarco, sin embargo, afirma que Licurgo fue descendiente de Heracles en undécimo grado, que reinó largo tiempo en Esparta, que poseía amigos e influencia y que empleó la fuerza más que la persuasión, mientras que Solón era un hombre del pueblo (*demotikos*) y de condición media (*mesos*), no poseyendo más que la sabiduría y la confianza de sus ciudadanos. Nuevamente la tradición de Solón como ciudadano medio; sin embargo, mal se conforma esto con la noticia del capítulo anterior según la cual Solón perdió cinco (o quince) talentos que había prestado. Es, claramente, una caracterización artificiosa de la figura de Solón, que derivaría de la tradición democrática moderada. Como prueba del descontento que suscitan sus medidas, transcribe Plutarco los versos 16-17 del fragmento 23 D, aun cuando también hace lo propio con los versos 6-7 del fragmento 25 D, para mostrar cómo cualquier otro distinto de él hubiera terminado por perjudicar al pueblo.

No obstante, los dos partidos dejaron de discutir y realizaron un sacrificio común, llamado *seisachtheia*, tras lo que se le confía a Solón modificar la constitución. Realmente esta noticia no ha suscitado excesiva credibilidad; la existencia de un sacrificio tal no parece probable aun cuando, recientemente, Connor[377] ha vuelto a revalorizar esta posibilidad. Por otro lado, sorprende la noticia de Plutarco cuando afirma que, tras ese sacrificio, se nombró a Solón reformador de la constitución y legislador. Posiblemente nos

hallamos aquí con una tradición diferente de la que ha venido siguiendo Plutarco hasta ahora, puesto que ya desde el capítulo 14 se nos está describiendo la actividad de Solón como arconte, mediador y legislador, y ya se ha hablado previamente de qué resultados y descontentos provoca su actuación. Sin embargo, desde mi punto de vista parece demasiado artificioso el inicio del párrafo 5 del presente capítulo, en el que Plutarco tiene que introducir estas informaciones aludiendo a que pronto los atenienses reconocieron la utilidad de las medidas tomadas; esto no encaja en absoluto con el espíritu de los poemas solonianos, en los que, permanentemente, se alude a la ingratitud y a la conciencia de la validez y justicia de las propias medidas. Por ende, la introducción del sacrificio de la sisactía, posiblemente ya una mala interpretación del sentido de la medida, como paso previo al nombramiento de Solón como legislador y reformador de la constitución, pueden ponernos en la pista de que se trata de una tradición alternativa a la que hasta ese momento ha seguido Plutarco.

CAP. 17. Su primera medida consiste en abolir todas las leyes de Dracón, excepto las relativas al homicidio, entreteniéndose Plutarco en narrar algunas características de estas antiguas leyes.

CAP. 18. El paso siguiente consistió en, sin quitarles las magistraturas a los ricos, permitir al *demos*, hasta entonces excluido, participar en la vida política, para lo que tuvo que estimar las fortunas de los ciudadanos. Así, distribuye la población entre los que recogían 500 medidas de productos secos o líquidos, o pentacosiomedimnos; los que recogían 300 o podían mantener un caballo o *hippeis*; los que reunían 200 o zeugitas y todos los demás o *thetes*. Estos últimos sólo tienen como derecho el participar en la *ekklesia* y en los tribunales. La versión que da Plutarco es bastante parecida a la aristotélica (*Ath. Pol.*, 7-9); alude también Plutarco a la importancia ulterior que alcanzarán los tribunales en Atenas, hecho al que se refería también aristóteles (*Ath. Pol.*, 9, 1), debido a la oscuridad en la redacción de las leyes, que harán sumamente importantes a los tribunales para interpretarlas. No se hallan ya en Plutarco los problemas que una visión de este tipo causaban en la época de Aristóteles acerca de la verdadera lectura a dar a esta dificultad de interpretación de las leyes solonianas. Como indicio de la satisfacción soloniana por su legislación, cita Plutarco los seis primeros versos del fragmento 5 D. Pero, a pesar de ello, y para proteger al *demos* de su debilidad, permite a cualquiera perseguir al culpable de cualquier delito, como medio de involucrar a toda la ciudad en la defensa de la legalidad.

CAP. 19. Relata Plutarco cómo Solón crea el Areópago, a base de los ex-arcontes, pasando él mismo a formar parte de él. Igualmente, ante la arrogancia que la abolición de deudas había producido en el *demos*, crea un segundo Consejo, con 400 miembros, cien de cada tribu, cuya función es claramente probuléutica: deliberar sobre los asuntos antes de someterlos al

pueblo, sin que nada sobre lo que este consejo no haya deliberado previamente pueda llevarse a la asamblea. Anclado en estos dos consejos, el estado estaría menos agitado. El Areópago quedaría como supervisor de todos los asuntos y guardián de las leyes.

Se plantea, sin embargo, si el Areópago fue realmente o no una creación de Solón; la mayoría de los autores piensan en este sentido, pero Plutarco transcribe la ley octava del décimo tercer *axon*, en la que se indulta de la *atimia* a aquellos condenados antes del arcontado de Solón por asesinato, heridas o tiranía, y juzgados por el Areópago, los Efetas o los arcontes-reyes y que se hallasen en el exilio. No obstante, el propio Plutarco, aun reconociendo la contradicción que existe entre la noticia de la creación soloniana del Areópago y la ley soloniana que menciona al Areópago actuando de supremo tribunal, no llega a proponer ninguna solución satisfactoria. Lo más probable es que el Areópago, como tal, existiese desde época inmemorial (o desde cuando fuese, pero antes de la época de Solón, como se desprendería de lo ya dicho a propósito del capítulo 12) pero que Solón promoviese algún tipo de modificación en su composición y en sus funciones, posiblemente determinando qué criterios debían tenerse en cuenta para la adscripción de nuevos miembros (introduciendo, quizás, a los ex-arcontes de forma expresa) así como cuáles iban a ser sus funciones tras la codificación de la ley y la creación de los tribunales populares, fuesen cuales fuesen sus exactas funciones. Esta transformación es la que habría determinado que gran parte de los autores atribuyesen a Solón la creación de este consejo. Aristóteles (*Ath. Pol.*, 8, 2-4), parece dar por sentada la preexistencia de dicho órgano.

CAP. 20. Inicia ahora Plutarco una serie de referencias a las leyes de Solón;[378] la ley sobre la no toma de partido en una *stasis*;[379] leyes sobre las epícleras, o herederas que han perdido a su tutor o *kyrios*; limitación de la dote y, en general, leyes sobre el matrimonio.[380]

CAP. 21. Leyes que prohiben hablar mal de los muertos e injuriar a los vivos en los santuarios, tribunales, o juegos; leyes sobre los testamentos; leyes sobre los viajes de las mujeres, y sobre sus duelos y sus fiestas, para reprimir el desorden y la licencia; leyes sobre el lujo funerario.

CAP. 22. Plutarco alude a la masiva llegada de gentes a Atenas para gozar de su seguridad, pero también a la infertilidad de gran parte del suelo; igualmente, los comerciantes no importaban nada para los que no tenían nada que dar a cambio. Ante esta situación Solón dirigió a los ciudadanos hacia las actividades artesanales (*technai*),[381] dando una ley que liberase a un hijo de alimentar a su padre si éste no le había hecho aprender un oficio. Compara Plutarco esta medida soloniana con la actitud de Licurgo, cuyo país, y la existencia de hilotas, permitían que los ciudadanos no tuvieran que dedicarse a esas actividades «banáusicas»; afirma Plutarco el carácter realista de esta medida de Solón así como la dignidad (*axioma*) de estas técnicas y alude a la

supervisión a realizar por el Areópago, del origen de las riquezas de cada uno, y del castigo de los ociosos. Ésta es la medida que, según Heródoto (II, 177) y Diodoro (I, 77) había tomado el legislador de la costumbre egipcia introducida por Amasis. Plutarco, en el capítulo 31, 4, afirma, empero, que Teofrasto atribuye la ley sobre la ociosidad a Pisístrato, y no a Solón. Igualmente, menciona Plutarco, sobre la autoridad de Heraclides Póntico, una ley que dispensaba a los hijos de una cortesana de alimentar a sus padres.[382]

CAP. 23. Se refiere aquí a algunas leyes que tratan de las mujeres; sobre el adulterio, violación y prostitución; prohibición de vender a las hermanas o a las hijas, salvo en algunos supuestos.[383] Cuestión de las equivalencias entre productos naturales y metales: un medimno = una oveja = una dracma.[384] Referencia a los premios a dar por la ciudad a los vencedores de los juegos Olímpicos e Ístmicos.[385] Tarifas sacrificiales. Leyes sobre el uso del agua y de los pozos y sobre la disposición de los cultivos.

CAP. 24. Leyes tendentes a la exportación de aceite, pero impidiendo la salida de los demás productos, con grandes castigos para los contraventores; leyes sobre los daños causados por animales. Interesante cuestión es la relativa a las naturalizaciones. Afirma Plutarco que sólo serán hechos ciudadanos aquéllos expulsados a perpetuidad de sus patrias respectivas o aquéllos que lleguen a Atenas con sus familias para ejercer una actividad artesanal (*epi techne*). Esto lo hizo, según continúa Plutarco, para atraer emigrantes a Atenas. Referencias a la manutención pública.[386]

CAP. 25. Plutarco informa del plazo que considera Solón que debe pasar antes de que se aborde cualquier reforma de su legislación, y que se sitúa en cien años. Menciona, igualmente, que fueron inscritas en *axones* de madera, giratorios dentro de marcos rectangulares, de los que en su propia época aún se conservaban algunos restos en el Pritaneo. Afirma que, según Aristóteles, a esas piezas se les llama *kyrbeis*. Parece ya claro que en el siglo II d.C. (y ya mucho antes, como se sabe), se había dejado de saber cuál era la diferencia entre unos y otros. Éste parece ser el caso del propio Plutarco, puesto que menciona la opinión de otros autores, a quienes no identifica, para los cuales las *kyrbeis* contendrían las leyes religiosas y sacrificiales y los *axones* las restantes disposiciones.

Se menciona, igualmente, el juramento del Areópago de mantener las leyes, y el de los tesmotetas, susceptibles de ser castigados con la erección en Delfos de una estatua de oro de tamaño natural si transgreden esas leyes. Éste es un aspecto sumamente interesante. El Areópago, guardián de las leyes, como muy bien nos dice Plutarco (cap. 19, 2) y como sabemos también por Aristóteles (*Ath. Pol.*, 8, 4), juró mantener las leyes. Ésta es la garantía más evidente de que estas leyes solonianas fueron obedecidas, y es lo que explica las peticiones que se le realizan a Solón de que las modifique y a las que

haré referencia acto seguido. Nadie sino él (acaso como creador de las mismas) estaba autorizado a introducir modificaciones. El Areópago vigilaría atentamente cualquier transformación de las mismas. Alude también Plutarco a una reforma del calendario tendente a corregir los desajustes entre el calendario lunar y el solar.[387] Tras esta referencia, menciona Plutarco que todos los días Solón recibía la visita de gentes que aprobaban o criticaban sus normas, y le aconsejaban introducir o quitar tales o cuales cosas en su texto; igualmente, los que venían a que les aclarase lo que significaba cada disposición, o qué intención había puesto Solón al legislar sobre tal o cual asunto. A propósito de esto inserta Plutarco el v. 11 del fragmento 5 D, aludiendo a la imposibilidad de contentar a todos, al tiempo que Solón rechaza las presiones que se ejercen sobre él. Decide, por ello, abandonar Atenas por diez años, so pretexto de dedicarse al comercio, para que, durante ese tiempo, los atenienses se habituasen a sus leyes.[388] Información muy parecida es la que da Heródoto (I, 29).

Cap. 26. Inicia aquí Plutarco la descripción de los viajes de Solón, empezando por el viaje a Egipto, del que es prueba el fragmento 6 D, que transcribe. Refiere sus contactos con dos filósofos egipcios Psenopis de Heliópolis y Sonquis de Sais, de los que aprende la historia de la Atlántida, que al decir de Platón puso en verso para que la conociesen los griegos. Posteriormente, alude a su estancia en Chipre, con Filocipro, narrando el episodio de la refundación de su ciudad, que en su honor recibe el nombre de Solos. Como muestra de ello, transcribe el fragmento 7 D, dirigido a Filocipro y donde, a partir sobre todo de los dos últimos versos (posiblemente interpolados como vimos en su momento) Plutarco alude al sinecismo en el que habría intervenido Solón.

Cap. 27. Se inicia aquí el relato de la entrevista entre Creso y Solón. Plutarco empieza exponiendo las dudas de algunos autores que no ven posible dicha entrevista a partir de la cronología; el de Queronea, sin embargo, da una serie de interesantes argumentos en favor de la posibilidad de la misma: numerosos testimonios; encaja con el carácter de Solón; desconfianza hacia las cronologías y los cronógrafos, que no se han puesto de acuerdo. Tras rechazar con estos argumentos las opiniones de quienes niegan la entrevista, se dispone a narrar la misma.[389] Creso se nos presenta rodeado de todas sus riquezas e intentando impresionar a Solón el cual, por su parte, no sólo no se deja impresionar, sino que desprecia su falta de gusto y su pequeñez de espíritu. Además, y a pesar de que Creso le enseñó todas sus riquezas, Solón ya se había formado una clara idea del personaje. Sigue luego la pregunta de Creso acerca del individuo más feliz y la respuesta de Solón señalando al ateniense Telo así como la nueva pregunta de Creso y la respuesta señalando como los segundos más felices a Cleobis y Bitón. El episodio prosigue con la consabida ira del rey lidio y la respuesta soloniana según la cual hay que esperar hasta el final de una vida para poder juzgar cuál ha sido la suerte que

los dioses han destinado al individuo en cuestión y discernir acerca de si ha sido feliz o no. El relato plutarqueo sigue muy de cerca, indudablemente, la narración de Heródoto I, 30-33, posiblemente prototipo de todos los relatos posteriores que tratan de la entrevista entre estos dos personajes.

CAP. 28. Aparece una entrevista, también apócrifa entre Esopo y Solón, donde éste se reafirma en su postura. A continuación continúa Plutarco narrando el destino de Creso y cómo la invocación a Solón acabó por salvarle de la hoguera.

CAP. 29. Como preludio a la vuelta de Solón a Atenas narra Plutarco la situación en la ciudad, con la existencia de las tres facciones de los de la montaña, la llanura y la costa y, aunque las leyes de Solón seguían siendo obedecidas, se deseaba un nuevo sistema con el que, según el de Queronea, confiaba cada grupo alcanzar el poder sobre los demás. Solón regresa a Atenas rodeado de respeto y honor y, debido a su edad, intentó conciliar a los que se hallaban al frente de los grupos enfrentados, a la sazón Licurgo por la llanura, Megacles por la costa y Pisístrato por la montaña, aunque mostrando una especial atención hacia éste, con la esperanza de hacerle desistir de sus planes. Aparte del hecho de que será Pisístrato el que terminará alzándose con la tiranía, posiblemente no sea casual que la acción de Solón se centre sobre el líder de los elementos más desheredados de Atenas.

De lo que el propio texto de Plutarco afirma, tanto Licurgo como Megacles, junto con Pisístrato, intentaban hacerse con el poder para someter a sus adversarios. Sin embargo, mientras que el primero representaba a los oligarcas y el segundo a los moderados, el tercero se hallaba al frente de los *thetes*, que en su mayor parte, como dice al principio del capítulo, eran los que más odiaban a los ricos. Vemos aquí cuál es la alineación que se atribuye a Solón, que puede deberse a una lectura en clave partidista de algunos de sus primeros poemas (el frag. 1 D o el 3 D). Tras estas referencias, se intercala la noticia relativa a Tespis, el creador de la tragedia ática (seguramente anacrónica), y a la crítica que realiza Solón del arte escénico como enseñador del arte de la mentira.[390]

CAP. 30. Pisístrato finge un atentado y Solón le recrimina; se discute la concesión de la guardia y Plutarco afirma que Solón se opone con argumentos iguales a aquéllos que escribió en sus poemas para, acto seguido, citar algunos versos del fragmento 8 D. Pisístrato se hace con la tiranía y Solón recrimina duramente a los ciudadanos por su pasividad o por su apoyo al tirano para, finalmente, depositar sus armas a la puerta de su casa, y renunciar a la lucha política aun cuando continuará escribiendo poemas para avergonzar a los atenienses por su comportamiento, como es el caso del fragmento 8 D, del que ahora transcribe los cuatro primeros versos.[391]

CAP. 31. Comportamiento de Pisístrato hacia Solón; le trata con honor y amistad y Solón termina por hacerse consejero del tirano y aprobar muchos

de sus actos. La causa era que Pisístrato guardó, observó e hizo guardar las leyes de Solón, aun cuando promulgó algunas nuevas.[392] Viene a continuación la referencia a la ley sobre la ociosidad que Teofrasto atribuye al tirano y no a Solón, como habíamos visto anteriormente (cap. 22). En esta época se dedica, según Plutarco, a componer el *logos* o el mito de la Atlántida, aunque lo abandonó más que por falta de tiempo, como decía Platón, por la vejez; no obstante, consideraba que seguía aprendiendo según envejecía (frag. 22 D, v. 7), al tiempo que afirmaba amar las obras de Afrodita, las Musas y Dioniso (frag. 20 D). Seguramente este fragmento es el que le ha servido a Plutarco para expresar, en el capitulo 29, su opinión de que Solón, durante su vejez, se daba también a la bebida y a la música.

CAP. 32. Menciona Plutarco cómo Platón prosigue, embellece e intenta acabar el relato de la Atlántida, aun cuando no lo consigue. Acaba Plutarco por transmitir dos testimonios contradictorios sobre el tiempo que sobrevivió Solón a la tiranía de Pisístrato; bastante tiempo según Heraclides Póntico; menos de dos años, según Fanias de Lesbos. Igualmente, se hace eco de la tradición según la cual, tras la incineración de su cuerpo, se esparcieron sus cenizas por la isla de Salamina, aunque Plutarco lo considera como algo totalmente improbable y fabuloso (*mythodes*), aun cuando repose sobre la autoridad de Aristóteles (frag. 392 Rose).

COMP. SOL. ET PUBL., 1. En la comparación entre el personaje romano que hace pareja con Solón, Publícola, y aquél, Plutarco afirma que la definición de hombre feliz que realiza el ateniense ante Creso convendría seguramente mucho más a Publícola que al tal Telo, dedicándose a hacer encajar en el romano los rasgos que habían caracterizado a Telo e insertando el fragmento 22 D (v. 5-6) como prueba de esa felicidad. Igualmente, emplea los versos 7-8 de la *Elegía a las Musas*, totalmente descontextualizados, para aplicarlos a la bondad de Publícola. Si Solón ha sido el más sabio, concluye, Publícola ha sido el más feliz de los hombres, porque aquellos bienes que para Solón eran más considerables y bellos, Publícola los ha poseído y conservado hasta su muerte. Se ve aquí un claro ejemplo de cómo pueden ser utilizados los testimonios solonianos. Plutarco, buen conocedor de la tradición en torno al legislador ateniense, nos ha dado un ejemplo claro y certero de cómo puede descontextualizarse y utilizarse una figura histórica en circunstancias que no tienen nada de tales.

COMP. SOL. ET PUBL., 2. Publícola también habría dado a los romanos muchas de sus leyes siguiendo el ejemplo de Solón y su modelo; el odio a los tiranos fue mayor en Publícola que en Solón. De Solón dice aquí Plutarco que la situación le hubiera permitido hacerse tirano y que los ciudadanos lo hubiesen aceptado sin repugnancia, tema que ya desarrolló en el capítulo 14. Publícola, por el contrario, revestido de una autoridad tiránica, supo democratizarla y como ejemplo pone los versos 7-8 del fragmento 5 D, como si fuesen aplicables a la actitud de Valerio Publícola.

Comp. Sol. et Publ., 3. Empieza el capítulo Plutarco afirmando que lo que es propio de Solón es la abolición de las deudas, que sirvió para afirmar la libertad de los ciudadanos. E introduce aquí el autor beocio una salvedad. Mientras que una medida de este tipo suele provocar la *stasis*, con Solón ocurre lo contrario: pone fin a la disensión. Es Solón el que, sin seguir a nadie, abre el camino; transforma la constitución establecida; promulga sus leyes y las deja escritas sin nadie que las defienda y se aleja de Atenas. Esto no es del todo exacto, pues como vimos anteriormente (cap. 25) el Areópago había jurado salvaguardar esas leyes. Sin embargo, tiene que permitirse esta licencia para poder llevar a efecto la comparación con el romano.

Comp. Sol. et Publ., 4. Vuelve aquí al tema de la guerra de Salamina, aunque trae a colación el testimonio de Daimaco de Platea, según el cual el papel de Solón no habría sido ni tan siquiera el que el propio Plutarco ha expuesto (cap. 8-9); lo que quiere decir Plutarco es que, seguramente, no ha tomado parte directa en la lucha (por contraposición a Publícola que dirige él mismo al ejército); tampoco nos informa de la versión concreta de este Daimaco.

7.7.1.1. Consideraciones generales

Con esta noticia finaliza el largo relato que realiza Plutarco a propósito de Solón que, como decíamos anteriormente, es una de las principales fuentes de que disponemos para estudiar al estadista ateniense. Sin volver de nuevo sobre el problema de las fuentes de Solón, al cual ya se aludió con anterioridad, sí haré una serie de observaciones con relación al uso las fuentes de información de Plutarco, especialmente por lo que se refiere a las que no tienen un contenido puramente anecdótico o entran en el terreno de la «fortuna» de Solón, positiva o negativa.

a) Fuentes generales: Por una parte, pueden detectarse varias tradiciones en la narración de Plutarco. Tradiciones que, aun cuando no siempre perfectamente adscribibles sí nos muestran interesantes rasgos. Así, por ejemplo, la tradición sobre los Siete Sabios, el Solón sabio que, a causa de su sabiduría, sabe salir airoso de cualquier situación que se le presenta. Tal tradición es tan fuerte que hay episodios que no pueden dejar de ser incluidos y, entre ellos, sin duda el más importante es el relativo a la entrevista con Creso. Parece que Plutarco concede bastante crédito a todas las tradiciones relativas a estos sabios, como demuestra su obra *El Banquete de los Siete Sabios* que comentaré a continuación y, aparte de la entrevista con Creso, parece que buena parte de la biografía se halla impregnada por la influencia de esta tradición como ha sabido ver Paladini.[393]

b) Fuentes específicas: Los poemas de Solón. Por otra parte, hay otra fuente fundamental: las propias poesías de Solón, ya hayan sido empleadas directamente por Plutarco, como parece evidente,[394] ya procedan del uso que otros autores, anteriores al beocio, hayan hecho de las mismas en la elaboración de sus respectivas historias y Átides.[395] Ésta es una faceta sumamente interesante, por cuanto que afecta, entre otros aspectos, a la propia esencia de la historiografía griega. En algunos casos es posible detectar cómo determinados autores han establecido unos hechos a partir de los propios testimonios solonianos. Una vez se ha establecido el hecho en cuestión y, en cierto modo, olvidándose la fuente del mismo, se ha transmitido de autor en autor dicho hecho, hasta que, en su momento, algún otro, previa exégesis de la poesía soloniana ha llegado a conclusiones totalmente distintas a partir siempre de la misma fuente primaria. Estas interpretaciones, como ya vio Massaracchia proceden, en gran parte, de las diferentes orientaciones que adoptó la lucha política en la Atenas clásica y del hecho de que los distintos grupos en litigio no sólo veían a Solón como el prototipo de su propia postura sino, además, como el creador de determinadas medidas que justificaban la misma; por consiguiente, la modificación de los hechos, para satisfacer esas necesidades, estuvo a la orden del día y la fuente era siempre la misma, la poesía soloniana, adornada de mayor o menor cantidad de tradición oral dudosamente verídica y de interpretaciones de autores anteriores, que reposaban (sin que quizá muchos se hubiesen apercibido de ello) sobre la misma fuente primaria.[396] No es casual, por todo ello, que la tradición sobre Solón sea tan sumamente confusa y problemática.

c) Fuentes específicas: Las leyes de Solón. Por último, un tercer tipo de documentación que parece haber empleado Plutarco se refiere a las leyes solonianas; leyes que, en su versión original, es decir, en los *axones* de madera apenas eran ya visibles en época de Plutarco, como él mismo se encarga de afirmar (cap. 25, 1); del mismo modo, es probable que tampoco en su época se conserven ya las *kyrbeis* metálicas, por lo que identificaría *axones* y *kyrbeis*.[397] De cualquier modo, y aun cuando la reunión y publicación de las leyes de Dracón y Solón por obra de los *anagrapheis* entre 410 y 404 a.C. (Lys., 30, 2-5)[398] seguramente no existían ya en época de Plutarco lo cierto es que éste ha tenido acceso a las mismas o, por lo menos, a lo que se tenía por leyes de Solón, incluyendo seguramente las adiciones y añadidos correspondientes, como muestra el conocimiento bastante amplio que tiene de las mismas, así como la transcripción literal de la ley sobre los *atimoi* (cap. 19, 4). Con estas leyes delante y, posiblemente, también con referencias de otros autores basadas en el estudio directo de esas leyes, ha podido completar sus informaciones acerca de la vida y la obra de Solón, para terminar convirtiendo al ateniense en un mito político.[399]

7.7.2. El Banquete de los Siete Sabios

La otra obra de Plutarco en la que hay una cierta cantidad de información acerca de Solón es el *Banquete de los Siete Sabios*. Aun cuando la existencia de ese banquete, que tiene lugar en Corinto, siendo los comensales huéspedes de su tirano Periandro, es ficticia hay, sin embargo, algunas informaciones que son de cierto interés. En el banquete intervienen Tales, Biante, Pítaco, Solón, Quilón, Cleóbulo y Anacarsis.[400] Veamos cuáles son las principales informaciones que esta pieza nos aporta para el conocimiento de Solón.

146 E. Se menciona a un tal Niloxeno de Náucratis, que había intimado con Solón y Tales y su grupo en Egipto.

147 C. Tales considera a Solón como muy sabio al no aceptar la tiranía.

150 A. Se hace referencia a la presencia en el banquete de Esopo, que se hallaba sentado junto a Solón y se dice del fabulista que había ido en misión previamente a Delfos y a Corinto, enviado por Creso. Recuérdese que en *Sol.*, 28, 1, Plutarco también aludía a una entrevista, apócrifa, entre Esopo y Solón y se sabe que, al menos, en una comedia perdida de Alexis, a caballo entre el siglo IV y III a.C. ya existía una conversación entre ambos personajes.[401] Seguramente por ello ambos aparecen juntos en el banquete.

151 E-F, 152 A. Quilón cede la palabra a Solón so pretexto de que es el más anciano de todos y ocupa la posición de honor así como por haber alcanzado la mayor y más perfecta posición como legislador al haber hecho que los atenienses aceptasen sus leyes. Más adelante, Solón afirma que un rey o tirano obtendría la mayor reputación si supiera organizar a partir de un poder personal un sistema democrático para sus ciudadanos. Aparece, pues aquí, Solón, como legislador y como demócrata. Legislador que, además, consigue que sus leyes sean obedecidas y aceptadas. La figura del Solón legislador es tan antigua como su inclusión en el grupo de los sabios, como podemos constatar a partir de los testimonios de Heródoto, seguramente los más antiguos (Hdt., 1, 29). La figura del Solón demócrata, procedente seguramente de los conflictos ideológicos del final del siglo V y del siglo IV hallaba su razón de ser, ante todo, en los varios poemas solonianos en los que se atacaba el sistema tiránico y en los que el propio poeta rehusaba aceptar ese cargo. Ambos elementos son integrados en la tradición sobre los Siete Sabios, posiblemente el primero antes que el segundo; pero ya en época de Plutarco ambos parecen formar parte plenamente de la misma.

152 C. También una idea de desprecio del poder personal se encuentra contenida en este pasaje, en el que Solón, dirigiéndose a Esopo le indica que cualquier gobernante sería más moderado y cualquier tirano más razonable

si se les lograba convencer de que era mejor no gobernar que gobernar.[402] En el fragmento 23 D (Tetrámetros a Foco) nos encontramos una serie de reflexiones de Solón acerca del poder personal que se le había ofrecido y que pudo haber alcanzado de habérselo propuesto. Claramente esta reflexión soloniana, a pesar de ser apócrifa, encaja bien con lo que su poesía nos permite deducir.

152 D. Nuevamente nos hallamos aquí a Solón defendiendo el sistema democrático en Atenas, en el que el gobernante supremo es la ley, y donde todos pueden hablar de cualquier tema. Está claro que hay aquí nuevamente, una atribución a Solón del sistema democrático ateniense. Ya hemos visto en ocasiones cómo Aristóteles (*Ath. Pol.*, 9, 1) y el propio Plutarco (*Sol.*, 18, 3) le atribuyen medidas en este sentido, especialmente por lo que se refiere a la institución de los tribunales populares, aunque ambos hacen matizaciones acerca de su verdadero sentido y de cómo del desarrollo posterior de la institución no habría que «culpar» a Solón. Sin embargo, aquí aparece Solón como defensor de la democracia. Dentro del mismo pasaje hay una alusión a una ley de Solón que prohibe que los esclavos[403] tengan asuntos amorosos y que se unjan como los atletas.

154 D-E. Dentro también de la defensa de la democracia, pone Plutarco en boca de Solón una opinión según la cual todos los ciudadanos, se hayan visto o no afectados por un delito, deberían actuar contra el criminal y facilitar su castigo. Esto, afirma, contribuye a que la ciudad funcione mejor y a reforzar la democracia. Como informaba el propio Plutarco (*Sol.* 18, 6) esta medida entraba dentro de las emitidas por Solón para proteger al *demos* de su excesiva debilidad. Por ello, seguramente, se la tiene por medida democrática.

155 B. Anacarsis, en uno de sus parlamentos, alude a la visita de Solón a Creso y cómo éste hizo exhibición de todas sus riquezas, que no impresionaron a Solón, que prefirió tratar de hallar la bondad dentro de Creso más que en lo que le rodeaba. Nuevamente una interpretación del célebre pasaje, en la que se contraponen las riquezas materiales con la riqueza interior.

155 C-D. A Solón se le atribuye el dicho según el cual el mejor lugar para vivir es aquél en el que no se adquieren las riquezas injustamente, en el que no hay sospechas en conservarlas y en el que no hay remordimientos en su gasto. Aquí hay que ver un claro eco de sus propias palabras cuando afirma que desea la riqueza, pero no poseerla injustamente, puesto que ello atraería sobre él la cólera de los dioses y el castigo (frag. 1 D, vv. 7-8). Quizá podamos ver aquí de dónde han surgido tantas sentencias, dichos, ideas, etc., atribuidas a Solón. Su propia poesía, aún no fragmentaria como hoy día, sería un filón casi inagotable para extraer de allí toda esta serie de elementos que configuran la imagen literaria del Solón sabio.

155 F. Plutarco insiste también en el hecho de que Solón bebía, empleando como argumento el fragmento 20 D (*cf.* también *Sol.*, 29, 6).

156 B-D. Mnesífilo afirma que es opinión de Solón que la función de toda actividad y capacidad humana y divina es lo que se logra más que el medio de lograrlo y el fin más que aquellas cosas que llevan a ese fin. Hay aquí una clara formulación de la preocupación esencial de Solón, seguramente deducida a partir de la lectura atenta de sus poemas. El pasaje, sin embargo, hay que entenderlo en su contexto; y el mismo es la explicación del fragmento 20 D de Solón, en el que alude a las Musas, Afrodita y Dioniso. Plantea aquí Plutarco, por boca de Mnesífilo una exégesis en sentido filosófico de cuál es el sentido que para Solón tienen estas tres figuras y las artes relacionadas con ellas; las Musas garantizan la exposición de las emociones de los que hacen uso de canciones y melodías; Afrodita crea concordia y amistad entre hombres y mujeres, porque a través de sus cuerpos se llega al alma; y en el caso de aquéllos que no son especialmente íntimos Dioniso ablanda y relaja sus caracteres con el vino, proporcionando los medios para iniciar amistades mutuas. Es, seguramente, una manera de explicar este pasaje que, por otro lado, debía de resultar algo desconcertante puesto en boca de Solón, habida cuenta la imagen que de él se había formado. Está claro que tanto este pasaje como el anterior son un intento de situar el fragmento en cuestión dentro de un contexto de meditación filosófica en un momento en el que en un Solón, ya anciano, sonarían extrañas estas invocaciones a divinidades como Afrodita y Dioniso.

158 B-C. Alude aquí Cleodoro a la amistad entre Epiménides de Creta, que pasó mucho tiempo en Atenas, y Solón. Plutarco, en *Sol.*, 12, 7-12 alude ya a la visita de este individuo a Atenas, y le hace responsable, en gran medida, de le *nomothesia* soloniana, además de haber llevado a cabo purificaciones de la ciudad. También veíamos, a propósito de ese otro pasaje plutarqueo, cómo parecía que la estancia de Epiménides en Atenas había sido relativamente corta; sin embargo, en este pasaje se alude al mucho tiempo que pasó en Atenas. El tema del que se está discutiendo es la frugalidad y Solón acaba afirmando que lo mejor es necesitar una mínima cantidad de comida. Ideal, pues, de moderación soloniana, que también puede desprenderse de su obra poética.

159 A-F, 160 A-C. Se trata de un largo parlamento de Solón en el que abunda en el tema de la frugalidad. El hombre, para mantenerse puro, desde el punto de vista de la justicia, debe tratar de ser autosuficiente y no tener necesidades; pero el hombre y los animales, a quienes dios ha hecho de tal modo que tengan que causar males a los otros, han recibido en esa naturaleza el origen de su iniquidad. El hombre, así, es esclavo de su estómago. Pero mientras que hay algunos que lo seguirán siendo siempre hay otros

(ellos mismos, los Sabios) que, una vez liberados de tal esclavitud, pueden dedicarse a otras actividades más nobles. Si alguien ve la comida necesaria, como medio de realizar sacrificios a Deméter y Core, otro podría ver necesarias las guerras para que hubiese fortificaciones, y para poder ofrecer sacrificios por haber matado a cientos de enemigos; y otro vería necesarias las enfermedades, para que hubiese camas y sacrificios a Asclepio, y así sucesivamente. La comida, pues, argumenta Solón, no es algo que haya que considerar agradable, sino que es algo necesario para obedecer los mandatos de la naturaleza. El alma, que soporta al cuerpo con muchos problemas, liberada del mismo, viviría dedicada a sí misma y a la verdad, puesto que no habría nada que la distrajera de eso. Tenemos aquí una imagen, pues, de un Solón moderado en la comida y que ve la misma como una mera necesidad natural. Seguramente este ideal de moderación puede desprenderse de sus poemas, pero parece hallarse aquí relacionado con ideas de otro tipo, posiblemente de tipo platónico, que habría que atribuir ya a la elaboración de la leyenda de los Siete Sabios. Este ideal de moderación, por lo demás, es también propio de las doctrinas délficas, con todas las máximas que invitan a practicar la misma (nada en demasía: *meden agan*).

162 B-F, 163 A. Solón interviene aquí contando una historia (*logos*) que tiene como protagonista a Hesíodo, muerto por los hermanos de una mujer locria, seducida por un amigo suyo milesio, que pensaban que él había sido el encubridor. Arrojado al mar, un grupo de delfines vuelve a sacar el cadáver a tierra, lo que determina la investigación de su muerte y el castigo a los culpables. El motivo de contar esta historia es indicar la amistad que esos animales muestran hacia los humanos, una vez que Esopo ha narrado el rescate de Arión por los delfines, y antes de que Pítaco cuente otra historia de delfines. No hay aquí nada, aparentemente, que se relacione con los fragmentos poéticos conocidos de Solón y seguramente es una exaltación de la figura de Apolo, a quien están dedicados esos animales.

7.7.2.1. *Consideraciones generales*

Acabado el análisis de las referencias solonianas en esta composición de Plutarco, podemos destacar que el Solón que aparece en la misma apenas tiene algo que ver con el Solón biografiado por el propio Plutarco. Si en la biografía demuestra el autor un profundo conocimiento de la vida, obra y tradición de su personaje, en este relato ese conocimiento apenas se deja sentir. El Solón del *Banquete de los Siete Sabios* es uno más de este grupo y a él se le atribuyen conversaciones y reacciones muy semejantes a las de los demás comensales. Es el de más edad; ha sido legislador y poeta, pero no es un personaje reconociblemente histórico. Gran parte de las palabras puestas en su boca en esta obra, muy bien pudieran haber estado en boca de cualquiera de los otros comensales. Todos ellos son, en general, intercambiables y, por ello,

nos puede decir muy poco de la imagen del Solón histórico. Es, igualmente, significativo, cómo Plutarco, que se interesó por la figura del Solón auténtico, haya contribuido de forma decisiva a la elaboración posterior de la tradición sapiencial de Solón, presente sin apenas paliativos en esta obra recién comentada.

7.8. Diógenes Laercio

7.8.1. *Introducción*

Acerca de la vida de este autor es poco lo que se sabe, ni tan siquiera su ubicación cronológica exacta, más allá de situarlo en el siglo III d.C., aunque haya opiniones divergentes acerca de si en la primera o en la segunda mitad. Dentro de su obra *Vidas y obras de los Filósofos*, dedica el libro I a los Siete Sabios y, lógicamente, uno de sus capítulos, concretamente el 2, a Solón aun cuando hay referencias al ateniense en otros lugares, como por ejemplo, en I, 44, que se trata de una carta, apócrifa como todas las que se conservan en esta obra, de Tales a Solón, pidiéndole que vaya a vivir con él a Mileto o, de ir a Priene, donde habría sido invitado por Biante, él iría allí a reunirse con él.

En opinión de Linforth la obra de Diógenes es una compilación poco crítica referida a Solón y su obra, a la que se añaden algunos poemas, muchos dichos y apotegmas y algunas cartas espurias escritas por él a Periandro, Epiménides, Pisístrato y Creso. De sus fuentes, la más importante sería Sosícrates de Rodas, que viviría al principio de la era cristiana pero sus fuentes en general, son las mismas que las que emplea Plutarco.[404] Procederemos, pues, a analizar las noticias que nos transmite Diógenes en su obra acerca de la vida y hechos de Solón.

I, 45. Empieza mencionando el nombre de su padre, Execéstides, y su nacimiento en Salamina, hecho que también le atribuía Diodoro (IX, 1) cuando afirmaba que la familia de Solón procedía de Salamina. Tras esta noticia, entra de lleno en materia afirmando que introdujo, en primer lugar, la sisactía en Atenas; esto fue una liberación de las personas y de la riqueza; explica a continuación que los préstamos se hacían sobre las personas, lo que llevó a muchos a la pobreza y a trabajar por un salario. Afirma, además, que él renunció a una deuda de siete talentos, y animó a los demás a hacer lo mismo. Plutarco (*Sol.*, 15, 9), menciona cinco talentos y trae también la opinión de Polizelo de Rodas, según el cual habrían sido quince. Añade, por último, que promulgó sus restantes leyes, que sería largo de enumerar, y las colocó en los *axones*. Diógenes consigue, en pocas palabras, darnos una imagen de la primera actividad de Solón; las fuentes que emplea, aunque no las menciona, apenas pueden ser otras que Plutarco y, quizá Aristóteles, o alguna de las fuentes comunes a ambos.

I, 46-48. Estos apartados parecen dedicados a las acciones de «política exterior» de Solón. Empieza por el asunto de Salamina. Narra las pretensiones atenienses y megáreas por su patria Salamina, las derrotas atenienses y la ley que castigaba con la muerte a aquél que propusiese reanudar la guerra. Solón se finge loco y aparece en el ágora llevando una guirnalda (*stephane*) y haciendo leer su elegía por el heraldo (*dia kerykos*), lo que inflamó a los atenienses que terminaron por vencer. Transcribe, a continuación, los pasajes que más efecto causaron en la audiencia (frag. 2 D, vv. 4-6 y 7-8). Curiosamente, no incluye los dos primeros versos, en los que Solón se presenta como heraldo y, seguramente, eso debe de deberse a que Diógenes no se los atribuye al propio Solón sino, precisamente, al heraldo que, según él leyó el poema.

Esta versión no coincide, en absoluto, con la presente en otros autores, especialmente en Plutarco (*Sol.*, 8, 2), donde Solón es el que recita la poesía situado en el lugar reservado al heraldo en el ágora, en la que aparece llevando no una guirnalda, sino un *pilidion* o gorro, quizá de enfermo. Lo interesante de todo ello es que la versión de Diógenes muy bien pudiera proceder, tanto de la colación de versiones anteriores cuanto de una lectura personal del poema, que le llevaría a esas conclusiones. Tras una breve referencia al consejo que hace a los atenienses de conquistar el Quersoneso Tracio vuelve al asunto de Salamina, invocando el argumento de las tumbas diferentes de unos y otros, ya conocido por Plutarco (*Sol.*, 10, 4-5), aunque con alguna variación, sobre todo la relativa a que, en el relato de Diógenes, el propio Solón habría excavado algunas tumbas para demostrar su argumento. Añade, igualmente, que Solón introdujo un verso en la Ilíada que vinculaba Salamina con Atenas. Plutarco también menciona que Solón se basaba en sus pretensiones en la *Ilíada* (*Sol.*, 10, 2), pero añadía que los atenienses consideraban esto como una banalidad, y afirmaba que Solón encontró sus argumentos en otro lugar. Parece claro que aquí Diógenes está haciendo uso de la misma tradición que Plutarco pero mientras que éste la critica y la rechaza aquél la tiene por verdadera o, al menos, no muestra dudas con respecto a ella.

I, 49. Alude aquí Diógenes a las posibilidades que tuvo Solón de hacerse con la tiranía puesto que el *demos* lo deseaba. No obstante, él rehúsa. Diógenes pone en relación esta renuncia a la tiranía con los intentos de Pisístrato, su pariente, y la pertinente oposición soloniana a sus designios. Introduce aquí el episodio de su presencia, armado, en la *ekklesia*, y sus avisos contra Pisístrato, así como la acusación de locura que contra él lanzan los partidarios de Pisístrato, que eran dueños del Consejo (¿el Areópago?) y a los que contestaría con el fragmento 9 D.[405]

I, 50. Como prueba de que Solón ya presagiaba la tiranía de Pisístrato aduce Diógenes los cuatro primeros versos del fragmento 10 D. Tras la su-

bida al poder, Solón deposita sus armas a su puerta, tal y como también afirma Plutarco (*Sol.* 30, 7). A continuación viaja a Egipto, a Chipre y a Lidia, a la corte de Creso. Es evidente que aquí hay una enorme confusión y una sucesión de acontecimientos que no hallan parangón en otras fuentes. Tanto el viaje a Chipre como a Lidia y, quizá, algún otro viaje a Egipto, son posteriores a su arcontado pero anteriores a la tiranía de Pisístrato. Diógenes, claramente, los ha relacionado con ésta. De la entrevista con Creso menciona sólo la pregunta del rey lidio y la respuesta de Solón, Telo el ateniense y Cleobis y Bitón; Diógenes, por lo demás, evita entrar en detalles, añadiendo, tras la mención de estos nombres «y todas las cosas ya conocidas», dando a entender lo ampliamente conocido que era ya el episodio en cuestión.

I, 51-52. Menciona, sin embargo, Diógenes, otra pregunta de Creso acerca de las cosas más bellas y Solón responde alabando la belleza natural. Tras abandonar Lidia, afirma Diógenes que vivió en Cilicia, donde fundó una ciudad que llamó Solos, a partir de su propio nombre. Es evidente que aquí, como tal vez en el caso de la Solos chipriota, se ha querido relacionar el nombre de las mismas, con su eventual fundación por obra de Solón. En ambos casos, pero especialmente en este último, no parece haber relación alguna. Más increíble aún es la noticia según la cual habitaron allí algunos atenienses cuya lengua se fue transformando debido a su permanencia en ambiente extranjero, lo que dieron en llamar «hablar incorrectamente» o con solecismos (*soloikizein*).[406]

Igual que con la semejanza entre los nombres de Solos y de Solón, aquí ha debido de producirse algo parecido, aun cuando tampoco puede descartarse que podamos encontrarnos aquí ecos de lo que afirma en el fragmento 24 D (vv. 8-12), según el cual muchos atenienses, que habían marchado de la patria, ya no hablaban apenas la lengua ática. No veo yo, pues, improbable, que se haya producido una contaminación entre ambas noticias. Afirma Diógenes a continuación que cuando Solón fue informado de que Pisístrato se había alzado con la tiranía, escribió a los atenienses una carta que no es otra cosa que el fragmento 8 D. Parece evidente que aquí hay un error de Diógenes. En efecto, Plutarco (*Sol.*, 30, 8), menciona esta composición como uno de los poemas que escribe Solón para avergonzar a los atenienses por haberle concedido la tiranía a Pisístrato, pero queda claro a partir de su narración que el legislador ya había regresado a Atenas. Diodoro (IX, 20), transcribe también este fragmento pero, correctamente, lo sitúa tras el regreso a Atenas de Solón.

I, 53-54. Introduce aquí Diógenes una carta que habría enviado Pisístrato a Solón. Aparte del evidente carácter apócrifo de esta carta, esto se acentúa por el hecho de que la misma se data tras la marcha al exilio de Pisístrato. Ya se trate del primero o del segundo, sin embargo, la fecha es ya demasiado tardía como para que Solón siguiese viviendo. En esa carta Pisístrato le dice a

Solón que gobierna de acuerdo con sus leyes, y que se hallan mejor gobernados que en una democracia. Tampoco le critica por oponerse a sus designios y le muestra su amistad y comprensión. Aunque apócrifa, la carta recoge la opinión habitual acerca de las relaciones entre Solón y Pisístrato que otras fuentes han transmitido.

I, 55-57. Inicia ahora Diógenes la mención de una serie de dichos y de leyes solonianas; se refiere al límite idóneo establecido por Solón para la vida humana en 70 años (frag. 19 D), aun cuando en el fragmento 22 D se inclina decididamente por los ochenta. Entre sus leyes más bellas está la que declara *atimos* a aquél que no alimente a sus progenitores o la que decreta el mismo castigo a quien dispendie su patrimonio; asimismo, es un delito no tener ocupación, aunque según la autoridad de Lisias, esta ley puede ser draconiana siendo, según la misma fuente, soloniana aquélla según la cual los declaradamente disolutos no podían hablar en la *ekklesia*. Menciona el establecimiento de recompensas para los vencedores en los Juegos Olímpicos e Ístmicos, noticia que también menciona Diodoro (IX, 2), aun cuando Diógenes no parece haber entendido correctamente su significado,[407] y lo relaciona con las recompensas a los que han luchado por la patria. Se refiere también a las leyes sobre los huérfanos,[408] una ley relativa a los grabadores y otra sobre el castigo a infligir a quien haya privado de su único ojo a un tuerto, y que consistiría en la pérdida de sus dos ojos. Lo depositado no puede retirarlo sino el que lo ha depositado, bajo pena de muerte; si un magistrado es hallado ebrio, también recibirá la muerte. Alude, igualmente, al hecho de que Solón establece un orden en la recitación de los Poemas Homéricos.[409]

I, 58-63. Sigue dando informaciones más o menos dispersas de la labor de Solón; alude a sus intervenciones en el calendario así como a las reuniones mensuales de los nueve arcontes para debatir, a partir de la autoridad de Apolodoro. Posiblemente esta información tenga algo que ver con la que transmite Aristóteles (*Ath. Pol.*, 3, 5) según el cual, en época de Solón, todos los arcontes fueron reunidos en el *Thesmotheteion*, aunque el estagirita no da mayor explicación de este hecho. Tal vez se estén refiriendo a lo mismo. Alude Diógenes, igualmente, a que cuando surgió la *stasis* Solón no se alineó ni con los de la ciudad, ni con los de la llanura ni con los de la costa, quizá recogiendo la visión que ya daba Plutarco (*Sol.* 13, 2) sobre la existencia de tales grupos antes incluso del arcontado de Solón.

Prosigue mencionando toda una serie de dichos atribuidos a Solón; de todos ellos el único que parece tener cierto apoyo es aquél según el cual la saciedad (*koros*) nace de la riqueza (*ploutos*) y la desmesura (*hybris*) de la saciedad. Es evidente que el prototipo de este dicho hay que buscarlo en el fragmento 5 D (vv. 7-10). Referencia a la adopción del mes lunar, así como a la prohibición de las tragedias de Tespis, aunque el tratamiento de este tema es distinto del que presenta Plutarco (*Sol.*, 29, 7). También bajo la autoridad de Apolodoro se coloca una serie de consejos presuntamente solo-

nianos, pero que parecen encajar más bien con máximas délficas. Menciona también Diógenes la polémica entre Mimnermo y Solón a propósito del término ideal de la vida humana. Se trata, como vimos, del fragmento 22 D de Solón, que es la réplica de Solón a un poema de Mimnermo (frag. 6 D).

Recoge una canción atribuida a Solón, que sólo algunos editores han aceptado como soloniana, pero no la mayor parte de ellos.[410] Afirma Diógenes que es el autor de las leyes que llevan su nombre, de discursos, de elegías, de consejos dirigidos a sí mismo, del poema sobre Salamina y sobre la constitución de Atenas, hasta un total de cinco mil líneas, sin contar yambos y épodos. Alude a la inscripción en su estatua, en la que se alude a su nacimiento salaminio. Su época de madurez física e intelectual (*acme*) tuvo lugar hacia la 46ª Olimpiada, en cuyo tercer año alcanzó el arcontado (594 a. C.), haciendo entonces sus leyes. Su muerte la sitúa en Chipre a la edad de ochenta años y tras ella sería una de sus últimas voluntades que sus cenizas fuesen esparcidas por Salamina. El tema de los ochenta años está tomado, claramente, del fragmento 22 D; su muerte en Chipre procedería, tal vez, de su poema dedicado a Filocipro (frag. 7 D); la cuestión del esparcimiento de sus cenizas en Salamina ya la mencionan Aristóteles (frag. 392 Rose) y Plutarco (*Sol.*, 32, 2), y debió de ser un *topos* famoso, puesto que ya lo retoma el cómico Cratino en su obra «Los Quirones», como también afirma Diógenes, el cual transcribe también algunos versos de su composición «Epigramas en varios Metros», donde insiste, igualmente, en este tema. Por fin, le atribuye el dicho délfico «nada en demasía» (*meden agan*).

I, 64-67. Por último, y muy dentro de su estilo, termina Diógenes por insertar cartas presuntamente enviadas por Solón a varios personajes ilustres, sabios, filósofos y políticos.

— Carta a Periandro. Solón le aconseja que abandone la tiranía o que refuerce su ejército mercenario de modo que no tenga así que expulsar a nadie de la ciudad.

— Carta a Epiménides. Le dice que ni sus leyes ni la purificación que aquél ha llevado a cabo en Atenas son beneficiosas, porque ninguno de los dos aspectos son por si mismos beneficiosos, sino que lo son si los que dirigen a la multitud los emplean en la dirección que desean. Narra, a continuación, sus enfrentamientos dialécticos con Pisístrato, tal y como conocemos a partir, sobre todo, de Plutarco (*Sol.*, 30-31).

— Carta a Pisístrato. Esta carta se la escribe, presuntamente, cuando se halla fuera de Atenas y le indica que está seguro de que no recibirá daño y que Pisístrato es el mejor tirano posible pero que él, que pudo haber sido tirano, no tiene intención de regresar a Atenas.

— Carta a Creso. Le dice a Creso que si no estuviese deseoso de vivir en democracia, se iría a vivir a su palacio, porque Pisístrato ha introducido una violenta tiranía; no obstante, le hace patente su intención de visitarle.

7.8.2. *Consideraciones generales*

Con esta serie de cartas apócrifas finalizan las noticias que Diógenes Laercio da acerca de Solón. Se trata, en este caso, del último autor antiguo que da informaciones cuantiosas acerca de esta figura. A partir de él, ya no conservamos ninguna narración completa que haya tenido en Solón a uno de sus personajes principales. No obstante, la obra de Diógenes es reveladora de un hecho: la absoluta pérdida de la historicidad del personaje de Solón. Si bien aparece fijada con cierto detalle la cronología soloniana, situándola en la Olimpiada correspondiente, el resto de los detalles de su vida proceden, por un lado, de fuentes anteriores, no siempre correctamente interpretadas, de noticias extraídas de sus poesías y tomadas como reales, de referencias de segunda mano acerca de sus leyes y de los tópicos vinculados con la leyenda de los Siete Sabios, por no entrar en lo que de puramente inventado ha introducido Diógenes. Solón es ya, claramente, un personaje casi mítico; autor de unas leyes para los atenienses, de las que Diógenes sólo menciona aquéllas que más le llaman la atención; enemigo de la tiranía, aunque amigo personal del tirano Pisístrato, es trastocado el orden de sucesión de los acontecimientos para presentarle como exiliado político y corresponsal de Pisístrato, al que le narra experiencias que, según sabemos, aparecen contenidas en sus poesías.

Relacionado con el hecho de ser enemigo de la tiranía está también su condición de demócrata. Solón no es ya el precursor de la democracia; es el introductor de la misma en Atenas. Casi mil años después de su época, Solón seguía siendo recordado, sin embargo; y era recordado, ante todo, como abolidor de deudas, legislador, sabio y enemigo de la tiranía. Sus poemas, conservados al menos en parte, aún servían para ser interpretados de acuerdo con los intereses del escritor del momento. Así pues, aunque profundamente deformado por siglos de elaboración del arquetipo soloniano, la figura del legislador ateniense arcaico, aún podía seguir siendo reconocida como sustancialmente veraz en sus aspectos esenciales, aunque muy falseada en los que no lo eran tanto. El problema es que, si bien actualmente podemos deslindar (o, al menos, intentarlo) al Solón histórico del Solón legendario, la falta de crítica de autores como Diógenes y algunos de sus predecesores impidió que ambos aspectos pudieran ser discernidos con claridad a lo largo de buena parte de la Antigüedad. Es una «imagen» de Solón la que el mundo antiguo conoce y no precisamente la «imagen» más exacta, sino la que combina, en una medida no siempre visible, lo real con lo ficticio, lo verdadero, con lo inventado, para servir a unos u otros fines, ya sean políticos cuanto, simplemente, lúdicos o didácticos. Y el tratamiento que de Solón presenta Diógenes Laercio es buena muestra de esto que estoy diciendo.

7.9. Otras fuentes y noticias

Más allá de las referencias consideradas hasta ahora, que aportan abundantes informaciones acerca de la vida y la obra de Solón, aparecen referencias en otros autores que, por lo general, se han conservado en forma fragmentaria o que, aunque no sea ése el caso, dan informaciones o referencias de pasada a este personaje.[411]

7.9.1. *Los comediógrafos*

La comedia ateniense de los siglos v y iv es un género que se presta a múltiples alusiones a personajes contemporáneos y del pasado; Solón aparece ya mencionado en algún fragmento de uno de los más antiguos comediógrafos conocidos, Cratino, que parece haber florecido a mediados del siglo v; de hecho, este autor resulta, hasta ahora, el primero en el que hallamos referencias a Solón (frags. 228 y 274 Kock).[412] Igualmente, también en Aristófanes aparecen un par de referencias a Solón; en una se alude a su inclinación hacia el *demos* (*Nub*., 1187) y en la otra se menciona, incluso, una de sus leyes literalmente (*Av.*, 1660-1663).[413] Del mismo modo, también en la comedia encontramos algunas referencias y alusiones;[414] todo ello es buena prueba de la popularidad de Solón durante los siglos en que tiene su auge esta importante manifestación literaria y cultural (*grosso modo*, siglos v-iii a.C.).[415]

7.9.2. *Isócrates y Androción*

En Isócrates encontramos reflejadas las tendencias propias de la época de la restauración democrática del 403 a.C. que convierten a Solón en el padre de la democracia ateniense, continuado por Clístenes, como asegura el propio Isócrates en el Areopagítico (16) aun cuando también los grupos oligárquicos moderados, encabezados por Terámenes habían recurrido a la figura de Solón como medio de dar un cierto toque de dignidad y de carisma a sus propuestas de recuperar la constitución ancestral.[416] Sobre Androción y la importancia de su obra en la tradición sobre Solón ya hemos insistido con anterioridad; lamentablemente, el que su obra no se conserve más que por referencias en otros autores dificulta en parte la percepción de su postura en ocasiones, aun cuando en otras (como por ejemplo con respecto a la sisactía) resulta bastante clara;[417] Androción es, posiblemente, fuente común de varios pasajes de Aristóteles y Plutarco (en este último ya de forma directa, ya indirecta)[418] y parece haberse interesado, sobre todo, por los aspectos económicos de la labor soloniana.[419] En Isócrates, como en Androción podemos observar el inicio de la extraordinaria utilización política que sufrirá Solón durante el siglo iv.[420]

7.9.3. *Platón*

En Platón, la figura de Solón muestra rasgos variados; por una parte, el filósofo asume tradiciones procedentes del filón sapiencial desarrollado en torno a los Siete Sabios pero, por otro lado, le tiene por gran legislador y muestra hacia él gran concepto y estima;[421] al mismo tiempo, es el glorioso antepasado (*cf.* Plut., *Sol.*, 32, 1) que ya en la época de Platón ha adquirido el carácter de sabio legislador, responsable de restaurar la armonía de la *polis*.[422] Además, en la obra platónica Solón aparece muy vinculado con el tema de la Atlántida (*Tim.*, 21 c; *Crit.* 113 a; Plut., *Sol.*, 31, 6-32, 1-2), ya que Critias (el joven) asegura que oyó la historia de boca de su abuelo (Critias el viejo) que, a su vez, la habría oído de su padre Drópides, pariente y amigo de Solón.[423] El propio Critias, al menos según el relato de Platón aseguraría que él, cuando tan sólo tenía 10 años, habría cantado, junto con otros niños, los poemas de Solón durante la fiesta de las Apaturias (Plat., *Tim.* 21 b).[424] El aura egiptizante de toda esta leyenda resalta tanto el papel de Solón como la importancia del modelo político sobre el que teoriza Platón.[425]

7.9.4. *Demóstenes y Esquines*

En Demóstenes y, en menor medida en Esquines, Solón es una figura recurrente; su imagen es habitualmente positiva, encarnando de alguna manera lo mejor que ha existido en la ley y el gobierno atenienses, representante del gobierno democrático ideal, igualmente alejado de la oligarquía y de la democracia radical.[426] Sin embargo, el uso que ambos oradores hacen de Solón refleja más bien los intereses del momento; brillantes polemistas ambos, no tienen reparos en atraerse a sus posiciones respectivas al viejo legislador y, como ha observado Masaracchia, ambos son un ejemplo extraordinario de cómo, sin preocuparse por la verdad histórica, Solón fue utilizado con una clara finalidad de propaganda política durante el siglo IV.[427] Especialmente en Demóstenes encontramos bastantes referencias a leyes solonianas e, incluso, la transcripción (presuntamente) literal de algunas de ellas; aunque no siempre podemos estar seguros de su autenticidad,[428] en estos oradores Solón ya es paradigma del legislador, poeta y filósofo (Esquines, 3, 108, 257) amigo del pueblo (*demotikos*: Dem. 18, 6) e, incluso, demócrata (Esquines, 3, 257), patriota (Dem. 19, 252), preocupado por mejorar las condiciones de vida de los atenienses (Dem. 24, 106, 211) y por la moralidad de los ciudadanos (Esquines, 1, 6) y ejemplo a imitar.

7.9.5. *Fanias, Heraclides Póntico, Hermipo*

En los círculos vinculados a Aristóteles, el interés por la figura de Solón, que tanto había preocupado al maestro, debió de mantenerse durante bas-

tante tiempo. No obstante, se pueden observar los cambios que el paso del tiempo va introduciendo, puesto que mientras que en Fanias todavía hallamos una clara preocupación por los datos cronológicos, en otros autores, como Heraclides la figura de Solón se va diluyendo, dejando paso a las anécdotas. Ello debe relacionarse con el final de la lucha política en Atenas, que había caracterizado al siglo IV y que había hecho renacer el interés por el legislador; según vamos entrando en el mundo helenístico, la preocupación es otra; el desarrollo de la biografía, en este caso de la mano de Hermipo, discípulo de Calímaco y trabajando bajo las nuevas directrices de la erudición alejandrina, termina por convertir a Solón en un personaje en el que lo anecdótico, lo sapiencial, su cosmopolitismo se convierten en los temas principales de atención, como corresponde a esa nueva etapa. Hermipo es una de las fuentes que utiliza Plutarco para su biografía y las noticias que el de Queronea atribuye a este autor tienen una fuerte carga anecdótica, lo que quizá revele algo de sus intereses biográficos.[429]

7.9.6. *Otros autores*

Referencias más o menos aisladas a Solón encontramos en otras fuentes, y en varias ocasiones insistiendo en alguna anécdota de su vida, especialmente sus estratagemas para hacerse con el control de Salamina: Justino, II, 7, 2-12; Ael., *V.H.* VII, 19, Polieno, *Strat.* I, 20. Además, existen abundantes referencias dispersas en algunos otros autores, así como numerosas noticias de carácter entre anticuarístico, histórico y anecdótico en recopilaciones tardías como el *Léxico de Hesiquio* o la *Suda*.[430]

7.10. Conclusión

7.10.1. *Introducción*

Después de haber analizado las principales fuentes de que disponemos para el estudio de Solón, pueden establecerse una serie de conclusiones de índole general que recojan algunos de los resultados obtenidos; ellos deben ser tenidos en cuenta tanto en la reconstrucción del Solón histórico, y así espero haberlo hecho en la Primera Parte del libro, cuanto en la formación del personaje Solón, cuya historicidad es mucho más discutible, aunque sea el que ha perdurado en el tiempo.

7.10.2. *Importancia de los poemas*

Seguramente la conclusión más importante es la reafirmación de que la fuente básica para el conocimiento de la vida y obra de Solón es la consti-

tuida por sus composiciones poéticas y, en menor medida, por sus leyes. Puede decirse que una buena parte de las informaciones acerca de Solón procede de la exégesis, directa o indirecta, de sus poesías. El análisis de las mismas nos ha mostrado cómo en ellas se hallan apuntados o desarrollados buena parte de los temas que encontramos tratados por autores posteriores; si tenemos presente que, según informa Diógenes (I, 61), las líneas escritas por Solón alcanzaron las cinco mil, sin contar yambos y épodos, y que conservamos, incluyendo todo tipo de composiciones poéticas un total de 290 versos, podremos hacernos una idea de la información que hemos perdido, pero que fue accesible a los autores antiguos.

7.10.3. *Las leyes*

Las leyes, como también hemos dicho, constituyen otra fuente importante para conocer la actividad soloniana. Con ellas, sin embargo, hay algunos problemas más, puesto que su permanencia en vigor durante prácticamente doscientos años antes del final del siglo v cuando fueron vueltas a escribir por los *anagrapheis* (Lys., 30, 2-5), tras periodos de indudable actividad legislativa como fueron la época de Pisístrato, la época de Clístenes y la democracia periclea, por no citar más que los más importantes, hizo que a Solón le fuesen atribuidas, especialmente desde la ya mencionada recodificación gran número de medidas que, indudablemente, no le corresponden a él.[431] Aun admitiendo que las *kyrbeis* metálicas en que fueron escritas tiempo después de su publicación, si admitimos (y yo me inclino a ello) la hipótesis de Stroud[432] fueron visibles durante bastantes siglos, el interés por unos documentos escritos con unos signos y en una lengua arcaicos, no debió de ser especialmente intenso, lo que vendría demostrado por la gran cantidad de referencias a los *axones* y las *kyrbeis* que no parecen mostrar un conocimiento demasiado profundo de estos documentos. Además, con relación a las leyes, está todo el problema de la *patrios politeia* o constitución ancestral, que llevó a añadir la etiqueta de «soloniano» a todo aquello que pretendía gozar del privilegio de la antigüedad y, por ende, de la legalidad.[433] Y, por si fuera poco, las leyes no nos informan sobre el personaje Solón excesivamente, sino más bien acerca de su labor legislativa; pero tampoco nos hablan ni de la constitucional ni, probablemente, del origen y mecanismo de medidas como la sisactía. Por ello, habitualmente, en autores que abordan la biografía de Solón las referencias a su vida y obra, y las referencias a la legislación no suelen hallarse interrelacionadas, prueba evidente de que proceden de fuentes cualitativamente diferentes.

7.10.4. *Tradiciones orales*

Por último, otro aspecto, es el de la posible presencia de restos de tradiciones orales en los autores que tratan de Solón. Ya Linforth, en su mono-

grafía de 1919 reconoce la existencia de una tradición oral de la que afirma que, aunque no puede rechazarse como fuente histórica, sí debe ser tratada con el juicio crítico más delicado. Para él hay dos tipos claros de fuentes; por un lado, los escritos de Solón y, hasta donde sean auténticas, las leyes; por otro, la tradición antigua, conservada a través de gran número de autores y mezclada con la leyenda, la cual, por otro lado, reposa en gran medida sobre los poemas, leyes dudosas, escuetos registros oficiales y una vaga tradición popular. Según este autor, la única manera de admitir estos datos es establecer la solidez de sus bases, lo que es harto difícil. Por todo ello, Linforth viene a rechazar prácticamente todo aquello que no proceda de los poemas y de los registros oficiales.[434]

Sin embargo, y es una de les cuestiones que yo formulo, ¿hasta qué punto habría en los autores que nos han transmitido datos «históricos» sobre Solón y su obra datos procedentes de la tradición popular que no remonten a los propios poemas solonianos? Yo creo que le respuesta ha de ser que no deben de existir demasiadas informaciones que no se hallen basadas en los poemas de Solón, a menos que se trate de invenciones o recreaciones de los autores a partir de los datos de que disponen y de los objetivos concretos de sus referencias a Solón. La tradición oral, de existir, apenas habría recordado acontecimientos de época de Solón; posiblemente haya ocurrido, como sugería Masaracchia, que la formación de la tradición que reconocía a Solón como personaje decisivo en la historia de Atenas, parangonable a Licurgo de Esparta, fuese relativamente tardía, no hallándose aún huellas de la misma en Heródoto, al tiempo que sí se había desarrollado un interés por Solón como sabio que, posteriormente, influirá en su fortuna posterior como hombre político.[435]

De haber sido así, podría explicarse el porqué de una ausencia de tradición oral y la recurrencia a la obra poética de Solón para reconstruir, a partir de la misma, su vida y su obra, actividad que los Atidógrafos parecen haber desarrollado a gran escala.[436] De Solón, tras su época, habría quedado su imagen de sabio, vinculada al santuario délfico. La tradición oral acerca de su vida de haber existido, habría acabado por desaparecer en Atenas,[437] quedando sólo los episodios básicos, tales como su legislación, que le valdrían un puesto entre estos Siete Sabios. Pero todo detalle concreto habría acabado desapareciendo con el tiempo. La prueba podemos hallarla en el relato herodoteo, tal y como lo había interpretado Masaracchia. Cuando, a la sombra de la fama délfica, hay que llenar de contenido al personaje Solón se acude a sus poemas, único testimonio real del mismo. Las diferentes exégesis de estos poemas, así como la mayor o menor habilidad de los exegetas, especialmente los Atidógrafos, serán responsables de la conformación de la imagen soloniana. Cuando autores posteriores, como pueden ser Aristóteles o incluso, Diodoro y Plutarco, aborden la biografía soloniana, harán uso de las obras de sus predecesores como si de obras basadas en un conocimiento directo de fuentes inmediatas (tradiciones orales) se tratase, añadiendo sus propias exégesis de los poemas solonianos para corregir o modificar las opi-

niones transmitidas, sin percatarse en la mayoría de los casos de que estos poemas han sido también la fuente empleada por aquéllos a quienes toman por autoridades. De ahí los dobletes, malas interpretaciones e, incluso, estériles discusiones que en muchas ocasiones desvían la atención de estos autores. Cuando, por fin, autores como Diógenes y, antes que el, Diodoro Sículo, introducen ya una amalgama prácticamente incontrolable de datos de diversas procedencias, la imagen del «Solón auténtico», al menos del Solón que puede aprehenderse a partir de una lectura crítica de sus poemas, acaba por ocultarse nuevamente.

8. CONCLUSIÓN

Es llegado el momento de concluir el presente estudio y en este momento es forzoso ser breve. No pretendo retomar aquí todos y cada uno de los puntos que he ido apuntando a lo largo del mismo y simplemente querría ahora decir algunas palabras para acabar de situar al personaje histórico en su relación con el otro Solón, el Solón inventado o imaginado.

Como ya hemos visto, la fuente de información más próxima que tenemos sobre Solón son los fragmentos de sus poemas, que fueron objeto ya de exégesis desde antiguo y que en los tiempos modernos han sido sometidos también a nuevas interpretaciones, a veces discordantes con las que los propios antiguos (que conocían toda su obra) aportaron. Las leyes, al menos en teoría también obra de Solón, plantean muchos más problemas de autenticidad, como hemos tenido ocasión de ver. No cabe duda de que los poemas de Solón siguieron conociéndose y recitándose en Atenas y en Grecia mucho después de que se hubiese perdido el recuerdo histórico de su autor y, como suele ser habitual, los propios poemas sirvieron para ilustrar la vida del poeta, a falta de otros testimonios más fiables. Unos poemas, que aludían a situaciones, como diríamos hoy, de «rabiosa actualidad» acabaron convirtiéndose, cuando esa actualidad ya hacía mucho que era sombrío pasado, en paradigma de grandes ideas, más abstractas que concretas como la justicia, la moderación o el rechazo a la tiranía.

A más de un siglo de su muerte Solón ya se había convertido en el hombre sabio que viajaba y se entrevistaba con lo más florido de los príncipes bárbaros, con Amasis y con Creso, a los que daba lecciones de templanza y moderación; se trata, sin duda, de falsificaciones desde un punto de vista histórico pero que, sin embargo, captaban bastante bien las ideas principales del poeta como cualquiera que conociera sus versos podía comprobar. Quizá a lo largo del siglo v, y en función de la reflexión sobre el pasado común de los griegos, y en función también de la elaboración de una identidad helénica, distintas tradiciones acabaron dando lugar a la creación de los Siete Sabios, esos individuos ya antiguos, y todos ellos dotados de una sabiduría apolínea, que daban pruebas de su sensatez continuamente y que, individual o colectivamente, marcaban el referente ético de lo que un griego debía ser. En ese grupo Solón se convirtió en uno de los miembros imprescindibles y a su leyenda se le añadieron muchos otros componentes adicionales.

Dentro de la que había sido su ciudad, Atenas, las convulsiones políticas por las que la misma atravesó durante los momentos más amargos de la Guerra del Peloponeso, hicieron que algunos de sus ciudadanos pensaran que la salvación de la misma estaba en volver a empezar de nuevo; el inicio sólo podía estar en alguien glorioso del pasado, en el viejo Solón, que ya estaba convirtiéndose en uno de los Siete Sabios, y que había promulgado unas leyes que todavía se conservaban en su forma original. La publicación de esas leyes y la conversión automática del legislador en la fuente de todo el derecho antiguo ático contribuyó, paradójicamente, a separar cada vez más al Solón histórico del Solón inventado. Esta nueva popularidad de Solón hizo que los escritores de historias locales de Atenas, los Atidógrafos, se fijaran de nuevo en él y, para cubrir la ausencia de testimonios directos que hablaran de su figura, acudieron tanto a la exégesis de sus poemas y de sus leyes (auténticas o no) cuanto a los diferentes temas legendarios que habían ido desarrollándose con el tiempo; ahí encuentran hueco sus proezas en Salamina, su labor política, interpretada a la luz de las circunstancias del siglo IV y poco respetuosa con lo que (para nosotros) sería la realidad histórica, sus viajes, históricos o no, sus entrevistas, reales y ficticias, etc. Si a ello se le añaden los nuevos temas que arrastra consigo su inclusión en el grupo de los Siete Sabios, tendremos ya a un Solón poco o nada histórico pero, al tiempo, sumamente adecuado para los intereses de quienes contribuyen a su creación al ejemplificar aquellas virtudes que se consideran indispensables para el hombre político y para el buen ciudadano.

Es de lamentar que de las obras de los Atidógrafos sólo conozcamos fragmentos, pero su peso en el desarrollo de la tradición soloniana fue inigualable. En las obras de Aristóteles, tanto en la *Política* como en la *Constitución* de los Atenienses, se encuentran, como hemos visto, muchos de los temas que los Atidógrafos abordaron y sobre los que el filósofo y sus discípulos pudieron construir la que sería la principal imagen que perduraría. Desde ese momento, Solón no dejará de estar presente, en sus distintas formas, en la tradición posterior. Cuando Plutarco, a principios del siglo II d.C. componga su biografía de Solón, hará uso de los diferentes filones de tradición que han llegado hasta él y en su obra encontramos desde la exégesis, propia y ajena, de los poemas, hasta un compendio de leyes solonianas (buena parte de ellas falsas); encontramos al Solón miembro de los Siete Sabios, al Solón viajero, al Solón político democrático; hallamos también una nómina importante de autores, citados de primera o segunda mano por Plutarco, que han dicho algo sobre el personaje. La biografía de Plutarco es, en algún modo, la quintaesencia de lo que el mundo antiguo tuvo que decir acerca de Solón.

Con Plutarco no se acaban, evidentemente, las aportaciones sobre Solón y autores como Diógenes Laercio, ya en el siglo III, sirven de paradigma de la imagen, ya absolutamente legendaria, con la que Solón se dispone a entrar en la Antigüedad tardía. No sorprende, por ello, ver cómo, a mediados del siglo IV d.C. un rico ciudadano de Emerita Augusta, nuestra Mérida, se hacía

colocar en una de las estancias de su céntrica mansión un mosaico en el que, junto con un tema homérico se representa a los Siete Sabios en pleno, incluyendo a nuestro Solón, celebrando su tradicional banquete y debatiendo sobre dicho tema homérico;[1] en otros lugares del Imperio también hay mosaicos, pinturas[2] y esculturas que representan a los Siete Sabios en conjunto o individualmente, y que se extienden en el tiempo a lo largo de los cuatro primeros siglos de nuestra era, aunque bastantes de ellas corresponden también al siglo IV d.C. y no sorprende ya sea porque la iconografía cristiana asumió, como en tantos otros casos, también ese tema,[3] o ya fuera porque quienes elegían ese motivo para decorar sus estancias estaban haciendo pública profesión de vinculación a una tradición pagana, entroncada con las más profundas raíces de la cultura grecorromana.[4] No extraña por ello que, también durante el siglo IV, el escritor latino y cristiano (al menos de nombre), Ausonio, siga recreando el tema de los Siete Sabios en su *Ludus Septem Sapientium*[5] y que tanto escritores paganos como algunos padres de la Iglesia sigan utilizando en sus diatribas opiniones de Solón, expresadas en sus poemas, y le incluyan en sus narraciones históricas.[6]

De lo visto hasta aquí parecería que es difícil, si no imposible, recuperar al Solón histórico ante el cúmulo de leyendas y tradiciones que se han sumado a su figura a lo largo del tiempo. En las páginas que preceden hemos intentado mostrar que esas dificultades, evidentes, no deben privarnos de intentar situar a Solón en su contexto histórico. Una relectura de las fuentes, especialmente de los poemas de Solón, nos permite recuperar el ambiente en el que fueron compuestos y la situación a que aluden; a partir de ellos, las informaciones de los otros escritores antiguos que trataron sobre él deben ser objeto de una doble lectura. Por un lado, la que podríamos llamar lectura histórica, es decir, la que nos muestra informaciones, datos y noticias que pueden concordar con lo que sabemos de la situación de Atenas y de Grecia en época de Solón y que no desentonan con lo que sus poemas sugieren; por otro lado, lo que podríamos llamar lectura cultural, esto es, cómo actúa Solón, no ya necesariamente el Solón histórico, sobre la época a la que corresponde el autor y la obra analizada, es decir, qué función desempeña Solón como figura arquetípica de un pasado que se quiere recuperar. Con esta doble lectura despojamos al Solón literario de lo añadido y nos quedamos con el núcleo del Solón histórico; por lo menos, eso he pretendido.

El Solón que surge de estas páginas es, espero, el Solón histórico, al menos hasta donde podemos llegar a aprehenderlo, situado en un momento concreto y actuando en función de las circunstancias del mismo y también, aunque marcando las diferencias con él, el Solón que no fue pero que, más que el que fue, ejerció una influencia perdurable sobre el ideario de la cultura griega antigua en tanto que ésta siguió estando viva.

NOTAS

Notas del capítulo 2

1. Ya Ziegler (1922, p. 194) insistió en este hecho: «Solón es uno de los más antiguos griegos que conocemos, y además el más antiguo de los atenienses».

2. Estoy, en este sentido, en desacuerdo, como gran parte de los autores modernos, con las interpretaciones de M. Miller referidas a la prolongación durante varios años de la actividad del legislador: Miller (1968, pp. 62-81); Miller (1969, pp. 62-86); igualmente Hignett (1952, pp. 316-321) se pronunció a favor de dos momentos distintos para la *seisachtheia* y para la legislación. Por el contrario, sobre la confección de su legislación en el año de su mandato, *vid.* Lehmann-Haupt (1912, p. 10) y De Sanctis (1911, pp. 205-206); *vid.* en último lugar Wallace (1983, pp. 81-95).

3. *Cf.* Wehrli (1973, pp. 193-208).

4. Según Lefkowitz (1961, p. 47), estas tradiciones parecen haberse formado en torno al siglo v; *cf.* Martina (1968, p. 106). Sin embargo, da la impresión de que Heródoto todavía no conoce a los Siete Sabios; *vid.*, por ejemplo, entre la literatura reciente Brown (1989, pp. 1-4). La referencia más antigua a una lista de Siete Sabios la tenemos en el Protágoras de Platón (343 a). Sobre algunos temas míticos que pueden haber servido para explicar su formación, *vid.* Snell (1971, pp. 14-15; pp. 30-31); sobre la posibilidad de que el propio Platón inventara la leyenda, *vid.* Fehling (1985, pp. 9-19); contestado por Martin (1993, pp. 108-128).

5. García Gual (1989); *vid.* un repaso reciente a las fuentes principales en Bollansee (1999, pp. 65-75), que discute los argumentos de Fehling (1985).

6. Linforth (1919, pp. 21-26); en opinión de este autor, el tema de los Siete Sabios puede haber surgido a partir de la recopilación de máximas atribuidas a ellos; *vid.* también Freeman (1926, pp. 194-199), para un panorama general de la vinculación de Solón con los Siete Sabios; *cf.* Hönn (1946, pp. 190-195) que desarrolla el tema de las enseñanzas que dimanan de estos sabios.

7. Paladini (1956, pp. 377-411).

8. Ferrara (1964, pp. 10-15; 23-37).

9. Linforth (1919, pp. 25-26); *cf.* García Gual (1989, pp. 61-81).

10. *Vid.* Lefkowitz (1991, pp. 40-49).

11. Linforth (1919, p. 34) da un cuadro genealógico que vincularía a Platón con Solón a través del presunto hermano de éste, Drópides. No obstante, el autor tampoco acepta sin más este esquema del que, por otro lado, pocos datos poseemos; además, a las genealogías dadas por Platón y por Diógenes Laercio les faltan, al menos, dos generaciones. *Cf.* Gilliard (1907, p. 152).

12. *Cf.* Gilliard (1907, p. 153); *vid.* también Freeman (1926, pp. 152-153). Sobre los indicios epigráficos acerca de su arcontado, *vid.* Bradeen (1963, pp. 187-209) y McGregor (1974, pp. 31-34); sobre el procedimiento de elección de arcontes, antes y después de So-

lón, *vid.* Develin (1979, pp. 455-466). Aunque consideraré la *Athenaion Politeia* como obra aristotélica, no entro en el debate acerca de si la misma corresponde, ciertamente, al filósofo de Estagira o, por el contrario, a uno o varios de sus discípulos; puede verse una discusión al respecto en Rhodes (1981, pp. 58-63), quien niega la autoría aristotélica, así como otro completo análisis de Keaney (1992, pp. 3-14), que sí acepta como autor a Aristóteles, y una cronología de la obra durante la segunda parte de los años 30 del s. IV a.C.

13. Gilliard (1907, pp. 153-154); Ferrara (1964, pp. 142-146) reconstruye el razonamiento de Aristóteles, principal responsable de esta atribución, de la siguiente manera: Solón afirma ser equidistante entre las dos partes, así que tiene su característica *mesotes* (frag. 5 D); pero también dice que se opone a los ricos (frag. 4 D). La única condición económico-social que permite la crítica de los ricos sin caer en la demagogia es la moderación. Así, Solón surge como *mesos polites* en el pleno sentido económico-político de la expresión. Eso es lo que le permite su acción de equilibrio, al tiempo que caracteriza su legislación y su reforma; Plutarco ya interpreta esto aludiendo a la prodigalidad del padre. Sobre la posible relación de la interpretación aristotélica con las tradiciones sapienciales, *vid.* Santoni (1979, pp. 966-967).

14. *Cf.* Lehmann-Haupt (1912, p. 10); Linforth (1919, pp. 27-29 y pp. 265-266), con una discusión de todos los datos disponibles, y Freeman (1926, pp. 153-155). *Vid.* también Hammond (1940, pp. 71-93), que desglosa la sisactía de la *nomothesia*, situando la primera en 594/3 y la ejecución de la segunda en 592/1 a.C. Véase el trabajo de Wallace (1993, pp. 61-95), en el que discute los datos a su disposición acerca de la imposibilidad de rechazar la fecha tradicional asignada a las reformas de Solón, en 594/3, coincidiendo con su arcontado, frente a teorías que las sitúan en la década 580-570 a.C., representadas por una serie de autores entre los que se hallan Hignett, Markianos, French, Miller, Plomner, Cadoux, Davies, Sealey y Sheppard entre otros. Como afirma Wallace, y recojo su opinión *in extenso* por su evidente interés para definir el marco cronológico en el que nos movemos, «la cuestión de la redatación de la legislación de Solón al periodo 580-570, contra todas las fuentes antiguas, depende de uno o más de los siguientes argumentos: primero, que en el 594 a.C. Solón era demasiado joven para ser nombrado *nomothetes* y *diallaktes* (pero no demasiado joven como para ser nombrado arconte); segundo, que Solón reformó la moneda de Atenas y Atenas no tenía moneda aún en 594; tercero, que es improbable un intervalo de más de treinta años entre las reformas de Solón y la tiranía de Pisístrato; cuarto, que las fuentes antiguas no tenían buenas informaciones acerca de la fecha de las reformas de Solón; y quinto, que las visitas de Solón a Amasis, Filocipro y Creso deben considerarse históricas, y deben datarse en un periodo de *apodemia* de diez años posterior inmediatamente a su legislación. Ninguno de esos argumentos es convincente. El primero es puramente subjetivo, y se basa en suposiciones sin fundamento acerca de la fecha de nacimiento de Solón; el segundo está viciado por el hecho de que Atenas probablemente no tuvo moneda antes del *c.* 560, como muy pronto; el tercero es también subjetivo; por lo que se refiere al cuarto, no podemos suponer que las fuentes no tenían información creíble sobre la fecha de las reformas de Solón; y finalmente, ninguna de las visitas de Solón es realmente histórica y ninguna tiene por qué datarse en la *apodemia*. No hay, por lo tanto, buenas razones para rechazar la tradición antigua de que la legislación de Solón fue aprobada durante el transcurso de su arcontado. Esta tradición es, desde un punto de vista interno, perfectamente creíble; está bien atestiguada; y se halla confirmada por la evidencia documental de los términos de la amnistía de Solón y las leyes sobre la herencia, y los sucesos en torno a Damasías». Sobre algunos de estos puntos, que yo no siempre comparto, discutiremos en el lugar correspondiente.

15. *Vid.* acerca de todo esto Freeman (1926, pp. 158-178).

16. Freeman (1926, pp. 176-178), con un cuadro cronológico de las actividades de Solón previas al arcontado; según esta autora, la conquista de Sigeo tendría lugar hacia el 610 a.C. *Vid.*, sin embargo, la hipótesis de Sauge (2000, pp. 434-435) que relaciona el asun-

to de Salamina y el de Sigeo con la composición de la *Ilíada*, inspirada, según este autor, por Solón.

17. *Cf.* Linforth (1919, pp. 308-310), que ha recogido los testimonios al respecto. Sobre la posible identificación de la tumba de Solón en el Cerámico con el llamado por los arqueólogos «Túmulo G», aparentemente construido por el Estado y datable a mediados del siglo VI, *vid.* Kübler (1973, pp. 172-193); Kübler (1976, pp. 5-15); no obstante, tampoco puede asegurarse; *cf.* Freytag (1975, pp. 49-81).

Notas del capítulo 3

1. Puede verse este panorama general en Domínguez Monedero (1991, pp. 187-269) y en *Id.* (1999, pp. 13-285).

2. La división de la sociedad ateniense en eupátridas, geomoros y demiurgos se le atribuía a Teseo (Plut., *Thes.*, 25, 2); *vid.* sobre esos grupos Wüst (1959, p. 1-11). Por lo que se refiere a los eupátridas, es ciertamente difícil conocer qué criterios existían para formar parte de ese grupo; *vid.* Wade-Gery (1958, pp. 86-115); sin embargo, Sealey (1960, pp. 178-180) sugiere que la idea de la existencia de los eupátridas corresponde a elaboraciones teóricas posteriores; algunas matizaciones ulteriores en Sealey (1961, pp. 512-514).

3. *Cf.* Ferrara (1960, pp. 36-37).

4. *Vid.* un panorama de la situación pre-clisténica en Ghinatti (1970, pp. 11-85).

5. Una rápida síntesis de los datos adquiridos puede verse en Muñoz Valle (1978, pp. 138-140); sobre la posible relación de estas instituciones con reformas de índole militar, como las primitivas curias romanas, *vid.* Oliver (1972, pp. 99-107). Acerca de las posibles actuaciones de Solón para debilitar su poder, *vid.* Talamo (1992, pp. 19-43).

6. *Vid.* Foxhall (1997, pp. 118-120), con referencias anteriores.

7. Bravo (1991-92, pp. 71-97) define al *thes* como «hombre libre que se coloca espontáneamente al servicio de otro, por un periodo determinado, para obtener una recompensa».

8. Puede verse un análisis de estos grupos, no siempre aceptable, empero, en Gilliard (1907, pp. 93-143).

9. Freeman (1926, p. 14); esta autora, por otro lado, da gran importancia a la división de la población ateniense en las cuatro tribus jonias junto a la que se hallaría también la división de acuerdo con su modo de vida, con los grupos de los eupátridas, geomoros y demiurgos, división que Plutarco (*Thes.*, 25, 2) atribuye al propio Teseo (*Ibid.*, 30).

10. Morris (1987) *passim*, y esp. 205-208.

11. Morris (1998; p. 30); *vid.* también sobre el «retraso» de Atenas durante el s. VII a.C. Snodgrass (1980, p. 145), Osborne (1989, pp. 297-322), Whitley (1994, pp. 51-70).

12. Donlan (1970, pp. 388-389); *vid.* en último lugar Gouschin (1999, pp. 14-23).

13. Stein-Hölkeskamp (1989, pp. 71-73).

14. Vlastos (1946, pp. 81-82).

15. Como ha observado Donlan (1970, pp. 389-390), es posible que para Solón la *polis* fuese, en cierto modo, la suma del *demos* y de sus *hegemones*.

16. Freeman (1926, p. 14) pensaba, posiblemente con razón, que uno de los problemas que más le preocupaba a Solón, tal y como se expresa en sus poemas, era el de lograr un reajuste de las condiciones económicas y sociales, más que buscar el sistema ideal de gobierno, y mostrando siempre su rechazo por la tiranía; tiene también razón al negar que Solón estuviese interesado en el establecimiento de la democracia, siendo su única preocupación el concederle al pueblo tanta libertad como él pensaba que se merecía que, obviamente, no era la que el pueblo creía merecer. Sobre esta idea del fracaso soloniano, *vid.* también Rodríguez Adrados (1997, p. 64); matizaciones en Muñoz Valle (1978, pp. 143-144). Interesante el panorama que presenta Forrest (1988; pp. 151-156).

17. *Cf.* las observaciones de Mele (1979) con relación al comercio *prexis*, posiblemente muy próximo al que practicaban los eupátridas atenienses.

18. Era la opinión, por ejemplo, de Meyer (1937, pp. 593-595). *Vid.* una crítica a los planteamientos monetaristas en Gallant (1982, pp. 111-124). En los últimos tiempos, sin embargo, se vuelve a insistir en la importancia no de la moneda en sí, pero sí de la plata al peso, como medio de pago de las deudas. *Vid.* en esta línea Kroll (1998, pp. 225-232); *cf.* Stanley (1998, pp. 19-45), *Id.* (1999), que también defiende el uso de la plata como medio de pago de esta deuda y sugiere un origen oriental tanto para este pago como para el propio sistema del hectemorado.

19. Sobre estos contratiempos puede verse el análisis general de Gallant (1991); *cf.* también Osborne (1987, pp. 27-52).

20. French (1956, pp. 11-25).

21. Este proceso, para algunos autores como French (1956, pp. 11-25), se vería agravado por la baja productividad de las tierras; *vid.* también Lotze (1988, pp. 442-447).

22. O, incluso, como sugiere Mossé (1979-a, p. 91) como medio para obtener productos exóticos de importación.

23. Finley (1984, pp. 176-181).

24. *Vid.*, en este sentido, Lewis (1941, pp. 144-156). También Asheri (1969, pp. 5-122); piensa que el hectemorado es una alternativa a la esclavitud personal.

25. Se acepta, generalmente, hoy día que ésta es la visión correcta sobre el significado de hectémoros, frente a interpretaciones anteriores que sugerían que el hectémoro se quedaba con la sexta parte de su producto y hacía entrega de las cinco sextas partes restantes; *vid.* Gilliard (1907) y los trabajos de Von Fritz (1940-a, pp. 54-61), (1943, pp. 24-43), en polémica con Woodhouse (1938, p. 160), ulteriormente apoyado por Thomson (1953, pp. 840-850) y por Masaracchia (1958, pp. 106-108); Hemmerdinger (1984, pp. 165-166); Biscardi (1989, pp. 75-97). Recientemente, Hanson (1995, p. 122) ha vuelto a sugerir que los hectémoros entregaban las cinco sextas partes de su cosecha. Algunas hipótesis diversas sobre por qué, precisamente, una sexta parte y no otra cantidad, en Thomson (1953, pp. 840-850) o en Kirk (1977, pp. 369-370). Una rápida revisión a las hipótesis existentes sobre los hectémoros en Sakellariou (1979, pp. 99-113).

26. En mi opinión, el vínculo que sometía al hectémoro era permanente, lo que probablemente ayuda a aumentar el descontento por la situación, aunque no creo, sin embargo, que el estatus personal de esos individuos sea servil (frente a, por ejemplo, Ando [1988, 323-331]). Discrepo así de otros autores que han pensado, más bien, en una relación temporal: *vid.* en este sentido, por ejemplo, Cataudella (1966, p. 234), que pensaba que esta situación tendría una duración máxima de seis años puesto que, en su opinión, la sexta parte a que aludía el nombre no aludía a lo que debía aportar el hectémoro, sino a los plazos en que debía abonar al acreedor su deuda. En todo caso, *cf.* la crítica a esta interpretación de Will (1969, pp. 104-116). También es sugerente la opinión de Gallant (1982, pp. 111-124), quien defiende que el hectémoro sería un campesino libre, propietario de su tierra, pero obligado por vínculos de reciprocidad a trabajar estacionalmente en las tierras de los ricos, a cambio de la sexta parte de la cosecha que había contribuido a producir. No obstante, no hay nada, a mi juicio, en la tradición sobre los hectémoros que permita sugerir esta posibilidad. Para Descat (1990, pp. 91-94), la sexta parte (o *hekte*) formaba parte de las deudas públicas, que algunos podían satisfacer, mientras que otros, los más pobres, tenían que endeudarse (deudas privadas) para poder satisfacer esta sexta parte; esta idea, en mi opinión, introduce un sistema excesiva e innecesariamente complicado. Por fin, algunos autores sugieren que los hectémoros no tenían tierras y vivían únicamente de la sexta parte de lo que producían en las tierras de sus patronos; Murray (1993, pp. 191-193) insiste, más que en el aspecto económico, en el de sumisión social que la institución imponía sobre el hectémoro; en un sentido parecido, y con un amplio estado de la cuestión, Ribeiro Ferreira (1990, pp. 37-53). Sobre el problema de los hectémoros, *vid.* en último lugar Molina (1998, pp. 8-9).

27. Finley (1984-a, pp. 86-87). Sobre el simbolismo de los *horoi*, *vid.* Gernet (1955, pp. 345-353).

28. Probablemente en la existencia de un limitadísimo abanico de posibilidades para tratar al deudor, bien la esclavitud bien la reducción a la condición de hectémoro, independientemente del monto total de lo debido radicase una de las principales injusticias del sistema; *cf.* López Melero (1989, p. 30).

29. Cassola (1964, pp. 26-68); Cassola (1975, pp. 75-87); *vid.* también Link (1991, pp. 19-25), aunque insiste, sobre todo, en la ocupación por los nobles de las «tierras de nadie». También la teoría de Rihll (1991, pp. 101-127) asigna un papel fundamental en el surgimiento de los hectémoros y de los problemas en Atenas a la ocupación de tierras públicas.

30. *Vid.* en este línea, por ejemplo, Masaracchia (1958, pp. 106-108), cuya interpretación resulta razonable, de no ser porque considera, erróneamente, que el hectémoro debía pagar las 5/6 partes de su producto, en lugar de una sexta parte. Un debate sobre la cuestión de la propiedad de la tierra lo hallamos en Hammond (1961, pp. 76-98), contestado por French (1963, pp. 242-247). Un interesante panorama sobre la situación de la tierra ática, con amplio análisis y crítica de las teorías precedentes, en Cassola (1964, pp. 26-68); no obstante, debe matizarse el excesivo protagonismo que otorga a la ocupación por parte de los poderosos de tierras públicas como detonante de la situación de conflicto en Atenas; en una línea semejante, aunque beneficiada de los últimos avances en el conocimiento de las condiciones del campo en el mundo antiguo, Rihll (1991, pp. 101-127). Visión parecida, algo matizada, en Schils (1991, pp. 75-90).

31. Finley (1979, pp. 236-247); *cf.* Forrest (1988, pp. 127-129).

32. *Vid.* un resumen de las mismas en Ruschenbusch (1972, pp. 753-755), que se muestra favorable a creer en la posibilidad de comprar y vender tierras ya antes de la época de Solón. De cualquier modo, quizá tenga razón Cassola (1975, pp. 75-87) cuando piensa que la inalienabilidad de la tierra quizá no fuera un fenómeno generalizado, sino una medida adoptada por *poleis* individuales en ocasiones determinadas; no obstante, no comparto su opinión de que la tierra ática era alienable.

33. Lévy (1975, pp. 88-91).

34. En este sistema, por consiguiente, el propio deudor se convierte en la garantía de que mantendrá la tierra en cultivo; *cf.* Lotze (1958, pp. 1-12). *Cf.* Will (1965, pp. 62-65) con una revisión de las diferentes alternativas propuestas para resolver la contradicción entre la condición inalienable de la tierra y los medios de que podrían servirse los terratenientes para hacerse con su control.

35. *Vid.* sobre la esclavitud de la tierra en cuanto que derivada de la posesión de la misma por quienes no tienen derecho a ello, Cataudella (1966, pp. 36-39).

36. Hay, incluso, quien ha sugerido que antes del s. IV la palabra *horos* sólo indica un mojón, y no una piedra que llevase inscrito el testimonio de una hipoteca; *vid.* en último lugar Harris (1997, pp. 104-105). No obstante, Sauge (2000, pp. 614-614) ha mostrado con buenos argumentos lo poco sólido de esa sugerencia.

37. Finley (1951); Fine (1951); Millett (1982, pp. 219-249).

38. *Vid.* por ejemplo, Woodhouse (1938, pp. 149-160). Recientemente, Bravo (1990, pp. 41-51) ha aducido unos versos del *corpus* teognideo para reforzar el carácter de piedras hipotecarias de esos *horoi* durante época arcaica.

39. Woodhouse (1938, pp. 43-50).

40. Sobre la situación jurídica de los hectémoros se ha escrito muchísimo, tanto en el sentido de considerarlos poco menos que semejantes a los hilotas espartanos como en el, a mi juicio más correcto, de considerarlos como individuos libres o, como mucho, semilibres; un rápido estado de la cuestión incluyendo los primeros planteamientos del debate en Lotze (1958, pp. 1-12); también debe tenerse en cuenta Lotze (1959). Algunos intentos de remontar su situación a época micénica (Biscardi [1984, pp. 199-214]) o la época

más confusa aún de los siglos Obscuros (Hammond [1961, pp. 76-98]) no parecen sostenerse mínimamente.

41. Así, por ejemplo, De Sanctis (1911, p. 194); *cf.* Bravo (1991-92, pp. 71-97).

42. Bravo (1996, pp. 268-289).

43. Por ejemplo, para Woodhouse (1938, pp. 50-65), los *thetes* serían, genéricamente, los que están dispuestos a trabajar por un sueldo, mientras que los *pelatai* serían un grupo, dentro de los *thetes*, que estarían vinculados a otra persona por una relación de dependencia, posiblemente de un tipo semejante a la del cliente romano; *cf.* también Mossé (1994, p. 31), que piensa que la dependencia del *pelates* «era la que se podía establecer entre dos 'vecinos' de los que uno era más rico o mejor nacido que el otro»; en un sentido parecido, Bravo (1996, pp. 268-269), que traduce el término como «aquél cuya característica o función es la de estar al lado». Otros autores, sin embargo, consideran ambos términos intercambiables: Cassola (1964, pp. 26-68), Molina (1998, pp. 8-9).

44. Schils (1991, p. 80).

45. Así, por ejemplo, Freeman (1926, pp. 61-63).

46. Gras (1995, pp. 153-155).

47. Baccarin (1990, pp. 29-30).

48. Johnston y Jones (1978, pp. 103-141).

49. Gras (1987, pp. 46-47); Baccarin (1990, pp. 29-30).

50. En efecto, las ánforas «SOS» dejan de producirse hacia el 580, siendo sustituidas por las llamadas ánforas «*à la brosse*»; *cf.* Gras (1987, p. 46).

51. Johnston y Jones (1978, pp. 103-141).

52. No entraré en detalle en esta cuestión pero podemos ver posturas variadas en este sentido, desde las más rabiosamente «modernistas» en Gilliard (1907, pp. 75-89) hasta las algo más matizadas, pero igualmente defensoras del auge de la economía monetal de Woodhouse (1938, pp. 136-144).

53. Carradice y Price (1988, pp. 20-28). Sobre los hallazgos más antiguos de monedas, *vid.* Bammer (1988, pp. 1-31): Le Rider (1991, pp. 71-88).

54. Stein-Hölkeskamp (1989, pp. 78-79).

55. Por ejemplo, Will (1965, pp. 69-71); también French (1957, pp. 238-246).

56. Esto es lo que sugiere, por ejemplo, la ley que promulgará Solón para impedir la exportación de cualquier producto ático, excepto el aceite; *vid.* por ejemplo Descat (1993, p. 153).

57. Sobre el estilo de vida de las aristocracias arcaicas, puede verse Stein-Hölkeskamp (1989, pp. 104-122).

58. Sobre estos túmulos pueden verse algunos panoramas generales, con la bibliografía correspondiente, en Kurtz y Boardman (1971, pp. 79-84); Knigge (1988, pp. 27-28). Morris (1987, pp. 71-96), sugiere que la relativa escasez de tumbas durante la segunda mitad del siglo VII puede deberse a que sólo los miembros más destacados de la sociedad tenían derecho a recibir enterramiento formal; sobre los rituales funerarios previos a la época de Solón, y la importancia que en ellos tenían los banquetes, *vid.* D'Onofrio (1993, pp. 143-171).

59. Sobre el golpe de Cilón, *vid.* en último lugar De Libero (1996, pp. 45-49).

60. *Vid.* una interpretación de las codificaciones arcaicas en este sentido en Eder (1986, pp. 262-300).

61. Una rápida y, en general, aceptable síntesis puede verse en Muñoz Valle (1978-a, pp. 40-62).

62. Como dice Rhodes (1981, p. 113), para la época presoloniana esta referencia es al tiempo demasiado incluyente y demasiado excluyente.

63. Manville (1980, p. 217); Manville (1990, p. 124). *Vid.* también Welskopf (1965, pp. 55-56) que establece una relación directa entre el surgimiento de la ciudadanía y la prohibición de la esclavitud por deudas.

64. *Vid.* las interesantes reflexiones de Leduc (1995, pp. 51-68) acerca del concepto de ciudadanía en Atenas y su definitiva estructuración mediante el *psephisma* del 451/0.

65. Da la impresión, sin embargo, de que Aristóteles ha realizado una lectura «abusiva» del poema soloniano; *vid.* a tal respecto Rosivach (1992, pp. 153-157).

66. Finley (1986, pp. 144-145).

67. Brandt (1989, pp. 207-220).

68. De Sanctis (1911, p. 200); una rápida visión general del problema de la tierra en la Grecia arcaica, en Domínguez Monedero (1999, pp. 121-132).

69. Will (1965, pp. 72-73).

70. Ferrara (1960, pp. 33-35).

71. *Cf.* en este sentido, Linforth (1919, pp. 47-52).

72. Masaracchia (1958, pp. 102-105).

73. Que el término *hetairia* aún no había alcanzado el sentido de «facción política» que acabaría teniendo en el futuro, lo demuestra un texto de Gayo, comentando la ley romana de las XII Tablas, que equipara el término al latino *sodalitas*, colegio o corporación; *cf.* Sartori (1958, pp. 100-104) y Ciulei (1967, pp. 371-375); el pasaje básico en esta argumentación aparece como el fragmento 76 a en la recopilación de Ruschenbusch (1966) y en él Solón reconoce validez a los acuerdos de esas corporaciones siempre que no vayan en contra de las leyes públicas (Gschnitzer [1987, pp. 112-113]); entre esas corporaciones o heterías se menciona a los miembros de la misma localidad rural, a las fratrías, los que participan en las mismas ceremonias religiosas, a los marinos, a los que forman parte de grupos que comparten mesa en común, a los que comparten un mismo territorio funerario, a los que participan en cultos comunes y a los que se ponen de acuerdo para obtener alguna ganancia mediante la rapiña o mediante el comercio. Se trata de grupos tanto públicos como privados; sobre la distinción de ambas esferas en Grecia, *vid.* Hansen (1998, pp. 86-91). Sobre la tradición (ficticia) de las relaciones entre la legislación de Solón y las Leyes romanas de las XII Tablas, *vid.* Ciulei (1944, pp. 350-354); no obstante, no hay duda de que en la legislación romana hay influencias griegas y, entre ellas, solonianas que seguramente se han introducido en momentos posteriores: Delz (1966, pp. 69-83), con un análisis de las referencias que vinculan explícitamente algunas leyes solonianas con otras de las XII Tablas; *vid.* también Ruschenbusch (1963, pp. 250-253), Crifo (1972, pp. 115-133); Siewert (1978, pp. 331-344); Ducos (1978).

74. Sobre el carácter de lucha faccional entre aristócratas que ello implica, *cf.* Raaflaub (1993, pp. 70-71).

75. Ellis y Stanton (1968, pp. 95-110).

76. Sobre el contenido ético de la obra soloniana, *cf.* Stahl (1987, pp. 229-232).

77. Sin embargo, la referencia más antigua no aparece hasta Demóstenes (19, 251-252), hacia el 353 a.C.; *cf.* Piccirilli (1974, p. 411).

78. Meyer (1937, pp. 598-599).

79. Gilliard (1907, pp. 159-166); sobre los episodios militares de Solón, *vid.* Podlecki (1969, pp. 79-81).

80. Van Effenterre (1977, pp. 91-130); L'Homme-Wery (1994, pp. 362-380); L'Homme-Wery (1996-a) *passim*; L'Homme-Wery (2000, pp. 23-28).

81. Sobre Eleusis y sus cultos, *vid.* en general Mylonas (1961); sobre el cambio religioso, Sourvinou-Inwood (1997, pp. 136-141), con la bibliografía anterior; un panorama reciente del santuario, donde también se sugiere el cambio religioso producido a principios del siglo VI, en Clinton (1993, pp. 110-124).

82. *Cf.* Sourvinou-Inwood (1997, pp. 154-159).

83. Sobre las peculiaridades de esta frontera, que al menos desde fines del s. VI estaba marcada por una tierra de nadie, protegida por las diosas eleusinas y en la que estaba prohibido cultivar y establecer asentamientos y plantar *horoi*, llamada *hiera orgas*, *vid.*

Daverio Rocchi (1988, pp. 186-194); un análisis más amplio en L'Homme-Wery (1996-a, pp. 117-165), que sugiere que la creación de esta *hiera orgas* correspondería al propio Solón.

84. Sobre la situación de Mégara en esos años, *vid.* Legon (1981, pp. 92-103).

85. French (1957, pp. 238-246).

86. Aratowsky (1953, p. 789); Legon (1981, p. 101). Una reconstrucción de los acontecimientos, quizá demasiado compleja, habida cuenta de los testimonios que poseemos, en Piccirilli (1978, pp. 1-13).

87. Woodhouse (1938, pp. 117-119).

88. Piccirilli (1978, pp. 6-9); *cf.* L'Homme-Wery (1996-a, p. 319), que añade también Eleusis al territorio perdido por Atenas.

89. Ya Freeman (1926, pp. 168-171) había observado estas inconsistencias en la tradición; una interpretación, sin embargo, que acepta las informaciones de la tradición y las interpreta como un medio de Solón para burlar una prohibición legal, y que aparece en otros casos, en Mastrocinque (1984, pp. 25-34); Tedeschi (1982, pp. 44-45). Otros autores, más hipercríticos, rechazan todo el episodio de la relación de Solón (y de Pisístrato) con Salamina por ser difícil de verificar; *vid.* por ejemplo, Taylor (1993).

90. Esto lo demuestra la inclusión en su poema (frag. 2 D, v. 6) del término «*Salaminaphetai*», «los abandonadores de Salamina», quizá ya acuñado con anterioridad, y que recordaría la pérdida de la isla; *cf.* L'Homme-Wery (1996-a, p. 52).

91. Gomollón (1994-95, p. 63); no deja de ser interesante que, quizá por ver primera, «la poesía pudo utilizarse como un medio nuevo y directo, como una especie de diálogo entre sí mismo y sus conciudadanos en ocasiones cruciales», algo que en Atenas, con el desarrollo de la tragedia, tendrá gran futuro; *vid.* Else (1965, pp. 40-41).

92. Ver, por ejemplo, en este sentido Legon (1981, pp. 120-125).

93. Freeman (1926, pp. 168-171).

94. En tal sentido, por ejemplo, Linforth (1919, pp. 39-45); también Freeman (1926, p. 66). Aunque la tradición de los 500 voluntarios puede ser dudosa (*vid. infra*), no parece que haya que desconfiar, empero, de la debilidad hoplítica de Atenas por esos años; *vid.* en tal sentido L'Homme-Wery (1996-a, pp. 182-183).

95. Linforth (1919, pp. 39-45).

96. El problema se complica porque algunos autores sitúan el final de la guerra, tras un arbitraje espartano (*vid. infra*), a fines del s. VI y relacionan esto con el envío de una cleruquía ateniense a la isla, que se conoce gracias a la epigrafía (*IG*, I^3 1), y suponen que lo que Plutarco (o su fuente) hacen es adscribir a Solón un hecho histórico, como el envío de una colonia a Salamina, que tuvo lugar 80 o 90 años después; *vid.* en este sentido L'Homme-Wery (1996-a, p. 171). Una amplia discusión sobre esta colonia en Moggi (1981, pp. 1-13).

97. Estas tempranas relaciones entre Solón y Pisístrato son bastante sospechosas y pueden deberse a tradiciones muy posteriores; *vid.* al respecto las observaciones de De Libero (1996, pp. 51-52); *cf.* igualmente un análisis de algunos pasajes de Plutarco al respecto en Mühl (1956-a, pp. 315-323) y en Podlecki (1987, pp. 3-10).

98. Diversos autores han argumentado con más o menos detalle sus posturas a favor o en contra de la participación directa de Solón en el asunto; entre los que se oponen puede citarse De Sanctis (1911, pp. 263-264); a favor de la participación más o menos directa, Linforth (1919, pp. 249-264). Una posición que desglosa las diversas versiones, atribuyendo a Solón y a Pisístrato, respectivamente, la participación que cada uno tuvo en Figueira (1985, pp. 280-285).

99. Sin embargo, los problemas topográficos que se desprenden de la tradición no son desdeñables, como ya puso de manifiesto Beattie (1960, pp. 21-43).

100. Entre ellos, observaciones sobre los diferentes rituales funerarios de Mégara y Atenas y una cita (quizá inventada para la ocasión) de la *Ilíada*; *vid.* sobre estas cuestio-

nes, Wickersham (1991, pp. 16-31), esp. 30. Sobre el origen en Mégara de algunas de estas tradiciones, *vid.* Piccirilli (1974, pp. 398-415).

101. El extraordinario uso de tradiciones míticas, por ambos bandos, para justificar la posesión de la isla, así como el ambiguo estatus de la isla ha sido analizado por Christensen (1993) y por Higbie (1997, pp. 278-307); *vid.* también un repaso de las diferentes tradiciones en Aratowsky (1953, pp. 789-796).

102. Croiset (1903, p. 584); sobre los componentes lingüísticos jonios en sus poemas, *vid.* Rodríguez Adrados (1953, pp. 138-142); Maquieira Rodríguez (1988, pp. 227-232).

103. De Libero (1996, pp. 52-54).

104. Piccirilli (1978-a, pp. 4-5).

105. Andrewes (1982, p. 373); tampoco puede descartarse un momento posterior para ese arbitraje, entre 519 y 518 a.C., según algunos autores como Piccirilli (1978-a, p. 11); *cf.* también, para una datación a fines del s. VI, L'Homme-Wery (1996-a, pp. 127; 224-225); Figueira (1985, pp. 300-303) lo sitúa hacia el 510 a.C. Empero, Andrewes (*ibid.*) considera esta posibilidad «extravagante».

106. Legon (1981, pp. 137-139). *Cf.* también Masaracchia (1958, pp. 88-96), que se inclina a pensar que Solón representaría las primeras etapas de la guerra y Pisístrato las últimas, mientras que Plutarco habría realizado la mezcla entre las diferentes tradiciones; *vid.* también Figueira (1985, pp. 291-292).

107. *Cf.* Haas (1985, pp. 42-44); sobre la proyección exterior de Atenas que esto supone, *vid.* Stahl (1987, pp. 211-218). Sobre la posible relación de los náucraros con los barcos, *vid.* Ostwald (1995, pp. 368-379).

108. Sobre la existencia de estrategos antes de la reforma de Clístenes, mencionados por el propio Aristóteles (*Ath. Pol.*, 4), *vid.* las observaciones de Rhodes (1981, p. 264) y Develin (1989, p. 4), que sugiere que el estratego podía ser elegido por los propios hoplitas; sin embargo, Wheeler (1991) se muestra escéptico al respecto.

109. Esta vinculación de Solón con las técnicas del comercio y la marinería es tanto más sugerente cuanto que todo el episodio de la conquista de Salamina parece más una acción pirática que una batalla en toda regla; *cf.* al respecto L'Homme-Wery (1996-a, pp. 178-182).

110. Sobre la tradición de la astucia de Solón, *vid.* Ferrara (1964-a, pp. 55-70); sobre la astucia de algunos otros "Sabios", especialmente los que han tenido responsabilidades de gobierno (Pítaco, Quilón), *vid.* Cortina (1993-95, pp. 30-32).

111. Hay una amplísima bibliografía sobre tal cuestión, pero mencionaré de momento el trabajo de Robertson (1978, pp. 38-73).

112. Lehmann (1980, pp. 242-246).

113. Es la línea del interesante trabajo de Kase y Szemler (1984, pp. 107-116); *vid.* también la opinión de Stahl (1987, p. 208), rotundamente favorable a la existencia de esa guerra: «la guerra de la Anfictionía de Antela (culto a Deméter junto a las Termópilas) bajo la dirección de los Tesalios contra la focidia Cirra, y su total destrucción así como la reorganización de la Anfictionía como délfica, debe considerarse como un hecho auténticamente histórico».

114. En la reconstrucción de Forrest (1956, pp. 33-52) tanto Solón como Clístenes aparecerían perjudicados por la actitud hostil de Crisa; *vid.*, sin embargo, los argumentos que contra la intervención de Sición y de Atenas avanza Tausend (1986, pp. 53-57 y 57-61), respectivamente.

115. Sordi (1953, pp. 320-346) minimiza esta intervención tesalia que sin embargo reivindica Tausend (1986, pp. 61-66).

116. Lehmann (1980, pp. 242-243); *cf.* sobre la importancia del establecimiento de estos juegos Morgan (1990, p. 136).

117. Sobre el colorido délfico y sapiencial de esta tradición, en relación también con las informaciones de Aristóteles, *cf.* Santoni (1979, pp. 962-963).

118. *Vid.*, por ejemplo, sobre el papel del santuario en la actividad de uno de los Alcméonidas más ilustres de época arcaica, Clístenes, Robinson (1994, pp. 363-369); sobre las relaciones entre los Alcmeónidas y Delfos, *vid.* De la Coste-Messeliere (1946, pp. 271-287).

119. Algunos autores como Rodríguez Adrados (1997, p. 39) sugieren que la intervención de Solón en la Guerra Sagrada sería unos años posterior al arcontado, lo que probablemente plantee más problemas de los que resuelve; una visión de conjunto de los hechos solonianos previos al arcontado puede hallarse en Oliva (1988, pp. 36-46).

Notas del capítulo 4

1. A pesar de que ya Cilón había contado con el apoyo délfico (Tuc., I, 126, 4), el mismo parece vinculado a la participación de Mégara en su fallido golpe; la Guerra Sagrada, con la creación de la Anfictionía, marcaría un cambio importante en la orientación del santuario que, como ha observado Morgan (1990, pp. 135-136), se distancia ahora de su ámbito regional para abrirse a intereses más amplios, manifestados en el origen de los Juegos Píticos a finales de los años 90 o en los años 80 del s. VI.

2. *Vid.* al respecto De Libero (1996, pp. 51-52); Mühl (1956-a, pp. 315-323). Sobre la visión de Aristóteles, opuesta a esas relaciones, *vid.* Santoni (1979, pp. 973-975).

3. Sobre el significado de estas divisiones territoriales, *cf.* Hopper (1961, pp. 189-219). *Cf.* Mossé (1964, pp. 401-413), que distingue entre los de la llanura y la costa, y que representarían las facciones aristocráticas tradicionales, y los diacrios, que agruparía a todos los descontentos. *Vid.* también Sealey (1960, pp. 163-165).

4. No podemos perder de vista tampoco que, años después, hacia el 546 a.C., Pisístrato acabará pactando, siquiera coyunturalmente, con Megacles el Alcmeónida, casándose con su hija, aunque el matrimonio tuvo un desenlace problemático (Hdt., I, 60-61); *cf.* Hoben (1997, pp. 157-163).

5. Por ejemplo, Meyer (1937, pp. 599-600). Dando un paso más, Hammond (1940, pp. 71-83) llegó a sugerir que dichos poemas fueron compuestos en los meses que mediaron entre su elección como arconte y su toma de posesión.

6. Ya Freeman (1926, p. 13) observó que, aun cuando valiosos para entender su obra, los poemas no dan detalles concretos sobre las reformas planteadas y emprendidas.

7. Mühl (1955, pp. 349-354); *cf.* Vox (1983-a, p. 305).

8. Al menos, es lo que parece desprenderse del análisis de sus poemas que presentamos en su lugar correspondiente.

9. Por ejemplo, exilio durante la tiranía de Pisístrato: Hdt., I, 64; V, 62 y VI, 123; expulsión de Clístenes por los espartanos: Hdt., V, 71-72; acusaciones de estar en connivencia con los persas tras la batalla de Maratón: Hdt., VI, 115; intento espartano de dividir a los atenienses, en vísperas de la Guerra del Peloponeso, exigiendo el exilio de Pericles: Tuc. I, 126-127. *Vid.* sobre alguna de estas cuestiones, Gillis (1969, pp. 133-145); Williams (1980, pp. 106-110); Camp (1994, pp. 7-12).

10. Como ya se vió páginas atrás, el propio desarrollo de los acontecimientos (si es que se acepta la realidad de la primera Guerra Sagrada) así como sus participantes es problemático; la intervención de Alcmeón como estratego ateniense, mencionada por Plutarco (*Sol.* 11, 2), puede haber tenido lugar tanto antes como después del arcontado de Solón, habida cuenta de la longitud de la guerra y, por lo tanto, antes o después de la expulsión de los Alcmeónidas. No obstante, y como se verá en la Segunda Parte del libro, Plutarco menciona la Guerra Sagrada y a Alcmeón como estratego ateniense en el capítulo 11, tras narrar el episodio de Salamina (8-10) y antes de aludir a la expulsión de los Alcmeónidas (capítulo 12), mientras que el inicio del arcontado de Solón es narrado en el 14.

11. Sobre la definición de los Alcmeónidas como «casa» o «familia», *vid.* las observaciones de Dickie (1979, pp. 193-209).

12. *Vid.* la sensata discusión al respecto en Plutarco, *Sol.*, 19, 3-5; sobre el Areópago, *vid.* Wallace (1989).

13. Esta referencia posiblemente está aludiendo a los vínculos de enemistad que se perpetuaban generación tras generación entre círculos aristocráticos, en este caso, los Alcmeónidas y los Licomidas, al que pertenecería este Mirón y, ya en el siglo v, Temístocles, ostracizado por instigación de los Alcmeónidas; *cf.* Ferrara (1964-a, pp. 61-68).

14. A menos que pensemos, como sugiere Miller (1963, pp. 78-79) que el castigo recayó sólo sobre los hijos del culpable del sacrilegio, entre ellos Alcmeón, el que habría mandado o mandaría ulteriormente el contingente ateniense durante la primera Guerra Sagrada, pero no sobre el resto de los descendientes.

15. Algunos autores, sin embargo, han intentado rebajar toda la cronología del episodio ciloniano para aproximarla a la fecha de la purificación; *vid.*, así, Lévy (1978, pp. 513-521), aunque sus propuestas no han tenido demasiado éxito; *vid.*, sin embargo, Ruzé (1997) entre quienes, recientemente, parecen aceptar esa rebaja en la cronología para situar el episodio ciloniano después del 598/7 a.C.

16. Sobre la impureza ritual o *miasma*, *vid.* Parker (1983, pp. 46-47); sobre la presencia de rituales expiatorios, *vid.* Ogden (1997, pp. 95-96).

17. Una semblanza de este personaje en García Gual (1989, pp. 159-181).

18. Esa es la opinión, por ejemplo de Jacoby, en el comentario al pasaje de Diógenes (FGrHist 457, T 1); sobre la existencia de un antepasado de Nicias que llevase su mismo nombre en el siglo vi se muestra escéptico Davies (1971, p. 403); *cf.* también Sourvinou-Inwood (1997, pp. 156-157), que piensa que la introducción de ese Nicias ficticio a principios del s. vi sugiere que todavía a fines del s. v seguía vivo el conocimiento de la purificación llevada a cabo por Epiménides; por otro lado, la actualidad de la figura de Solón a fines del s. v queda demostrada por las referencias que al mismo se hacen en algunas comedias, por ejemplo, de Aristófanes y de Eúpolis; *vid.* al respecto Oliva (1973, pp. 34-35). También se puede aceptar la historicidad de este personaje, como hace Develin (1989, p. 34).

19. Pòrtulas (1993-95, p. 54).

20. Puede verse un estudio reciente sobre su figura en Strataridaki (1991, pp. 207-223); *vid.* igualmente Pòrtulas (1993-95, pp. 45-58).

21. Hammond (1940, pp. 71-83) opina, por el contrario, que fue el propio Solón quien le hizo venir, aunque no parece probable.

22. Esta omisión fue interpretada por Jacoby (1949, p. 186) en el sentido de que ninguno de los autores tenía interés en mencionar una purificación en la que salían perjudicados los Alcmeónidas, en cuyo entorno se movían ambos.

23. Acerca de la ley de Dracón sobre el homicidio, *vid.* Gagarin (1981), aunque quizá sea más correcto hablar de la ley de Dracón sobre la "venganza de sangre" tal y como ha tratado de demostrar Schmitz (2001, pp. 7-38).

24. Es interesante observar, como ha hecho recientemente Arnaoutoglou (1993, pp. 105-137), que en la legislación arcaica sobre el homicidio no hay referencias a la polución; por consiguiente, posiblemente podamos ver las dos acciones, la purificación y la expulsión como tendentes a cumplir fines distintos, desde el punto de vista político y religioso, respectivamente.

25. Una valoración reciente de estas relaciones, a través de las tragedias del siglo v, puede verse en Flashar (1997, pp. 99-111).

26. Sourvinou-Inwood (1997, pp. 157-159).

27. Parker (1996, p. 50); sobre el posible peligro social que podían plantear esos rituales protagonizados por mujeres, *vid.* Alexiou (1974, pp. 21-22); la idea ha sido tratada con más detalle en Holst-Warhaft (1992) *passim;* un interesante caso de posible pervivencia de esas normas restrictivas de la participación de las mujeres en los funerales quizá aparezca en la *Antígona* de Sófocles (Bennett y Tyrrell [1990, pp. 441-446]).

28. *Cf.*, por ejemplo, Humphreys (1983, pp. 85-88) y Murray (1990-a, pp. 139-145); un trasfondo teórico y otros ejemplos pueden verse, respectivamente, en Ampolo (1984, pp. 469-476); Ampolo (1984-a, pp. 71-102).

29. En esta referencia a cómo reunió al pueblo, algunos autores, como Andrewes (1982, p. 387) han visto auténticas reuniones tumultuarias e informales, y un paso más en la campaña que llevó a Solón al arcontado.

30. Sin embargo, el Areópago no sería el que elegiría a los arcontes, sino quien les confiaba el cargo concreto a desempeñar; *cf.* Develin (1979, pp. 460-461).

31. Gilliard (1907, pp. 167-171); *vid.* un repaso de las virtudes que adornaban a Solón en Ehrenberg (1968, pp. 60-62).

32. Sobre la situación de Lesbos, la subida al poder de Pítaco y las críticas de Alceo, pueden mencionarse, entre otros, los siguientes estudios: Aloni (1980-81, pp. 213-232); Boruhovic (1981, pp. 247-259); Fileni (1983, pp. 29-35); Kurke (1994, pp. 67-92); *vid.* un panorama general de Pítaco y sus predecesores en De Libero (1996, pp. 314-328).

33. *Vid.* Thiel (1938, pp. 204-210), que atribuye la invención a Fanias de Éreso; *cf.* McGlew (1993, pp. 94-96) y Gouschin (1999, p. 22).

34. Hermon (1982, p. 37).

35. Ferrara (1960, p. 21); algunos autores, como Linforth (1919, pp. 46-47), han llegado a hablar de una «dictadura plenipotenciaria».

36. Esta fecha, tradicionalmente admitida, ha sido cuestionada ocasionalmente por algunos autores; pueden verse, principalmente, los trabajos de Miller (1963, pp. 58-94; 1968, pp. 62-81; y 1969, pp. 62-86).

37. Un panorama, en general satisfactorio, de los intereses enfrentados en el momento en que Solón asume el arcontado lo encontramos en Linforth (1919, pp. 52-56).

38. Masaracchia (1958, pp. 133-137) ha situado en sus justos términos cómo son sólo los aristócratas los que están capacitados para tomar iniciativas políticas.

39. Esta cuestión es siempre problemática, y no hay que descartar, al menos en su formulación, la intervención de la propaganda política del siglo IV (Masaracchia [1958, p. 137]).

40. Véase, por ejemplo, el reciente trabajo de Rodríguez Adrados (1997, p. 35), que empieza su análisis de Solón asegurando que «fue nombrado arconte el año 594 a.C. en Atenas, por acuerdo de los ciudadanos».

41. Masaracchia (1958, p. 133).

42. Miller (1978, pp. 13-24); Merkelbach (1980, pp. 77-92). *Cf.* también Rhodes (1981, p. 105).

43. Rhodes (1981, p. 109); Develin (1989, p. 31).

44. *Vid.*, por ejemplo, Hammond (1938, pp. 10-11); Hammond (1940, pp. 71-83) que sugiere una actividad efectiva de, al menos, dos años y atribuye una serie de medidas a cada periodo.

45. Ya Woodhouse (1938, p. 169) sugirió que el término era auténticamente soloniano; argumentos adicionales a favor de ello en Luján Martínez (1995, pp. 303-307).

46. De hecho, algunos autores aseguran, a mi juicio erróneamente, que el nombre «oficial» de esta medida fue, simplemente, *chreon apokope*, «cancelación de las deudas» (Freeman [1926, pp. 85-89]).

47. Sobre la posibilidad de que este nombre de *seisachtheia* correspondiese, más bien, a un festival (a partir de Plut., *Sol.*, 16, 5) las opiniones de los estudiosos están divididas. Entre quienes aceptan esa posibilidad están, entre otros, De Sanctis (1911, pp. 206-208); Hammond (1940, pp. 71-83); Hermon (1982, p. 38). Entre quienes la rechazan puede mencionarse a Linforth (1919, pp. 269-273).

48. Die Goyanes (1978, pp. 11-13).

49. Cerca estaba el caso de la expulsión de los Alcmeónidas, a quienes no valió el hecho de que Megacles, el responsable del sacrilegio, actuase en contra de los partidarios del tirano desde la posición oficial que le brindaba su cargo de arconte (Plut., *Sol.*, 12, 1).

50. *Cf.* Masaracchia (1958, pp. 137-147).

51. Por ejemplo, Cataudella (1966, p. 83), que piensa que lo que hizo Solón, más que arrancar los *horoi* fue, por el contrario, reimplantarlos.

52. Algunos autores hacen hincapié, sobre todo, en esta última cuestión, suponiendo que más que una abolición de las deudas lo que hubo fue una prohibición de las garantías personales en los préstamos, así como la declaración de nulidad de todas aquellas operaciones en las que la garantía era la persona del deudor. Con ello, el resultado sería el mismo, pero el procedimiento no aparecería tan radical: *cf.* en tal sentido, por ejemplo, De Sanctis (1911, pp. 206-208).

53. Sobre el papel de Dracón como iniciador de la crisis ya se pronunció Hopper (1966, p. 141); *vid.* también Forrest (1988, p. 134).

54. Ver también en esta línea Freeman (1926, pp. 85-89); Ehrenberg, (1968, pp. 62-63); *cf.* también Hammond (1961, pp. 76-98).

55. Harding (1976, pp. 186-200); Ruschenbusch (1958, pp. 398-424); Rhodes (1990, pp. 77-81).

56. Gilliard (1907, pp. 189-202; 212); Mühl (1953, pp. 214-223); Masaracchia (1958, p. 47); Harding (1974, pp. 282-289); Harding (1994, pp. 129-133).

57. En esta línea, por ejemplo, Harding (1974, pp. 282-289); sobre la importancia de Clidemo, que publicó su Átide hacia el 355, en la conversión de Solón en el padre de la democracia, *vid.* Ruschenbusch (1994, pp. 370-371). Un panorama de las distintas opiniones de los antiguos sobre quién fue el fundador de la democracia en Hansen (1994, pp. 28-32).

58. Esta es la opinión, que comparto, de Mühl (1953, pp. 214-223).

59. *Vid.* sobre esta cuestión Lehmann-Haupt (1912, pp. 35-36).

60. Woodhouse (1938, pp. 182-190).

61. A saber, Conón, Alcibiades y Calias, respectivamente; *cf.* Rhodes (1981, pp. 128-129); *vid.* también Mühl (1953, pp. 215-216). Davies (1971, pp. 12, 255, 506) no cree en la historicidad de esos individuos. Sobre la vigencia de Solón en esos años nos informan las menciones que algunas comedias de la época hacen de él; *cf.* Oliva (1973, pp. 34-35). Sobre los ambientes oligárquicos a fines del s. v, Lewis (1993, pp. 207-211).

62. Burn (1960, p. 293). Una interpretación diferente, basada en una (arriesgada) equiparación entre «Creocópidas» y «Cecrópidas», en L'Homme-Wery (1996-a, pp. 188-191).

63. De opinión contraria es, sin embargo, Gschnitzer (1987, p. 108).

64. Sigue siendo problemático a quiénes benefició y a quiénes no esta ley; quizá entre los beneficiados estén los Alcmeónidas, aunque es una cuestión que, en mi opinión, no está definitivamente resuelta. Cito las leyes de Solón a partir de la numeración que les ha dado en su estudio Ruschenbusch (1966, pp. 70-103).

65. Por ejemplo, Hönn (1948, pp. 73-77), que lo apunta como mera posibilidad aunque sin aceptarla, o Meyer (1937, pp. 602-604), que sugiere las minas de Laurio o, incluso, la venta de propiedades para obtener los fondos. Burn (1960, p. 293) avanza que pudieron utilizarse los tesosos de los templos.

66. Por ejemplo, Linforth (1919, pp. 62-66); en el mismo sentido, aunque con argumentos mucho más elaborados, que dependen de su visión de cómo funcionaba la gestión de las deudas antes de Solón, Woodhouse (1938, pp. 168-178; 180-182).

67. *Cf.* Molina (1998, p. 10), que recalca cómo las consecuencias de la abolición de deudas fueron diferentes para los distintos grupos que habían estado afectados por las mismas.

68. Es probable que muchos de estos exiliados, a quienes ahora se les reconocía la ciudadanía ateniense fuesen de origen ateniense; *cf.* en tal sentido L'Homme-Wery (1996-a, p. 246).

69. En la Atenas clásica el porcentaje de ciudadanos sin tierras, o con pocas tierras, osciló entre un tercio o un cuarto de la población ciudadana, y la mitad; *vid.* Link (1991, pp. 13-14).

70. Sobre la cuestión de la ciudadanía en la Atenas de Solón, pueden verse, de entre la numerosa bibliografía existente, los trabajos de Sealey (1983, pp. 97-129); Manville (1990, pp. 124-156); Sancho Rocher (1991, pp. 59-86); Walter (1993).

71. Manville (1990, p. 7).

72. Sobre cómo en el mundo griego esas concepciones políticas habían estado ya latentes, al menos desde los *Poemas Homéricos* y Hesíodo, *vid.* Raaflaub (1989, pp. 1-32).

73. *Vid.*, por ejemplo, Stahl (1992, pp. 385-408) quien considera este poema como la partida de nacimiento del estado ciudadano.

74. Walter (1993, pp. 192-200).

75. Una visión general de los problemas agrarios que ha de resolver Pisístrato en Link (1991, pp. 34-41).

76. Sobre la posibilidad de que, efectivamente, la tierra haya dejado de ser inalienable, *vid.* ya, por ejemplo, Gilliard (1907, pp. 176-178).

77. *Vid.* sobre esta ley los estudios de Gernet (1920, pp. 123-168; 249-290) y Gernet (1955, pp. 121-149); Cataudella (1972, pp. 50-66). La ley se halla recogida como fragmento 49 b de Ruschenbusch; *vid.* además Ruschenbusch (1962, pp. 307-311); *cf.* las observaciones de Samuel (1963, pp. 232-233).

78. Posiblemente con algún límite, para evitar transferencias indeseadas, como las que podían tener lugar con las dotes; *cf.* Piccirilli (1978, pp. 321-324). Igualmente, las disposiciones con respecto a la epíclera tratan de evitar la dispersión del *oikos*; *vid.* Ruschenbusch (1990, pp. 15-20); también, sobre la importancia del *oikos* en la concepción social y económica soloniana, *vid.* Spahn (1980, pp. 549-553); *cf.* también sobre la estructura y organización de los *oikoi* aristocráticos Stahl (1987, pp. 77-86).

79. Woodhouse (1938, pp. 204-206).

80. Masaracchia (1958, pp. 181-186).

81. *Cf.* Cassola (1964, pp. 26-68).

82. Freeman (1926, pp. 63-64); *cf.* Gschnitzer (1987, p. 109).

83. *Cf.* Samuel (1963, pp. 233-234).

84. *Vid.* las observaciones de Hanson (1995, pp. 111-112).

85. Hanson (1995, pp. 122-123).

86. *Vid.* sobre ellos Gallant (1991, pp. 185-187).

87. Will (1965, p. 78).

88. Hill (1897, pp. 284-292); Oliva (1971, pp. 103-122).

89. De hecho, podemos decir, con McGlew (1993, p. 121), que Solón «preparó» el camino a la tiranía.

90. Otra interpretación avanzada para los zeugitas es que significaría individuo incluido en una falange hoplítica; *vid.* un estado de la discusión en Whitehead (1981, pp. 282-286), que se decanta por esta última posibilidad, y también admite una interpretación en clave militar para los *hippeis*.

91. Algunos apuntes al respecto en Descat (1990, pp. 85-100), que incluiría entre las formas de imposición arcaicas la sexta parte, *hektè*, que habrían de pagar los hectémoros; *vid.* también la interpretación en un sentido parecido de los hectémoros y de la *seisachtheia* que realiza Harris (1997, pp. 103-112).

92. Sobre el problema de las equivalencias, con algunos ejemplos, *vid.* Horsmann (2000, pp. 268-276), quien también sugiere que Solón pudo haber introducido una valoración en plata (a partir de Plut. *Sol.* 23), expresada en dracmas, entendida como medida de peso y no como moneda acuñada.

93. Por ejemplo, Busolt (1893, pp. 365-366); no todos los autores, sin embargo, están de acuerdo con la preexistencia de, al menos, tres de esos grupos: Will (1965, pp. 90-94).

94. De Sanctis (1911, pp. 229-235); Sealey (1960, p. 162).

95. Meyer (1937, pp. 604-608), aunque hay que rechazar las reducciones monetaristas que introduce este autor y que son, a todas luces, anacrónicas; *vid.* también French

(1961, pp. 510-512); Whitehead (1981, pp. 282-286). No todos los autores, sin embargo, están de acuerdo en el carácter militar de la reforma; *vid.* a tal respecto, con la bibliografía previa, Hansen (1991, pp. 43-46).

96. *Cf.* Bodeus (1972, p. 483), aunque el resto de sus observaciones, relativas a la pervivencia de la ideología trifuncional indoeuropea en la Atenas de los siglos VII y VI deben tomarse con precaución.

97. Linforth (1919, pp. 77-82); *cf.* Finley (1986, pp. 26-27).

98. Hönn (1948, pp. 95-97).

99. Así, por ejemplo, Wilcken (1928, pp. 236-238), que sugería aceptar la equivalencia entre el medimno, una oveja y una dracma, a partir de Plut., *Sol.*, 23, 3; contestado por Thiel (1950, pp. 1-11) y por Van den Oudenrijn (1952, pp. 19-27). También partidario de una evaluación monetaria se muestra Waters (1960, pp. 181-190).

100. Thiel (1950, pp. 1-11), por ejemplo, acepta que el ganado, sobre todo ovino, pudo servir también de base para la evaluación de la riqueza; a ello se opone Van den Oudenrijn (1952, pp. 19-27) que observa, razonablemente, que las ovejas no son tanto un ingreso anual cuanto un capital.

101. *Vid.* en este sentido las acertadas observaciones de Thiel (1950, p. 3): «Hablar de la Atenas soloniana en términos de ricos industriales y comerciantes, de una poderosa clase de príncipes del comercio y la industria, con grandes capitales en bienes muebles, implica cometer un anacronismo perverso y ridículo: el Ática de la época de Solón era una comunidad substancialmente agraria»; *cf.* también Masaracchia (1958, pp. 154-156).

102. *Cf.* Cavaignac (1908, pp. 36-46); Will (1965, p. 94). No todos los autores aceptan tampoco un paso mecánico de un sistema a otro; *vid.*, por ejemplo, Williams (1983, pp. 241-245); *cf.* Van den Oudenrijn (1952, pp. 19-27). También Andrewes (1982, p. 385).

103. Ehrenberg (1968, pp. 63-65); *vid.*, por ejemplo, los cálculos que hace Burn (1960, pp. 297-298), sobre la base de la cantidad de personas que podría mantener una tierra determinada, datos que serían de dominio público. Como, naturalmente, el zeugita podría mantener menos y el pentacosiomedimno más, y el caballero se hallaba entre medias, ése podría haber sido un buen medio y, además, público para establecer, al menos en una primera aproximación, los distintos niveles de renta. Un cuadro mucho más preciso en Foxhall (1997, p. 130).

104. Chrimes (1932, pp. 2-4).

105. Thiel (1950, pp. 6-11).

106. Cataudella (1966, pp. 49-63; 221-227). En su valoración, llega a interpretar de modo diferente al canónico los límites de los diferentes grupos censitarios y, aunque justifica su opción, no parece haber tenido demasido éxito su propuesta. Otros autores, sin embargo, muestran su escepticismo ante estas valoraciones; *cf.* Skydsgaard (1988, pp. 50-54).

107. *Vid.* una comparación entre los procedimientos y los resultados de la división censitaria de la población en el caso ateniense y en el romano en Mossé (1987-89, pp. 165-174).

108. Las informaciones sobre los medios de vida y vínculos territoriales de estos individuos no son demasiado conocidas para el s. VI, y hay que esperar al auge de la epigrafía ática en el s. V para poder tener más informaciones al respecto; *vid.* Thompson (1970, pp. 437-451).

109. Si, tras su emancipación, muchos o algunos antiguos hectémoros se convirtieron en zeugitas, ello hablaría a favor de la fuerza y las presiones que podrían haber desplegado antes de la actividad de Solón; ello también permitiría entender mejor el peso económico y numérico de los hectémoros que, en muchos casos, no serían «pobres» en sentido estricto; *cf.* Schils (1991, pp. 75-90) que, sin embargo, interpreta a los hectémoros como agricultores que se habían apropiado de tierras comunales y de los templos.

110. Así, por ejemplo, Rodríguez Adrados (1997, p. 41).

111. Manville (1980, p. 217).

112. La religiosidad de Solón quedaría reflejada plenamente en las referencias a dioses concretos presentes en sus poemas; *vid.* al respecto Aguilar (1994, pp. 69-76); sobre Solón en Plutarco, *vid.* también Aguilar (1992, pp. 147-150).

113. Shapiro (1996, pp. 130-131); sobre la errónea interpretación posterior de este culto, *vid.* Rosivach (1995, pp. 2-3).

114. Shapiro (1996, pp. 127-133); *vid.* también Valdés Guía (1997, pp. 369-388). Sin embargo, Luce (1998, pp. 3-31) vincula más a este personaje con la situación de Atenas durante el siglo VII.

115. Costello (1938, pp. 171-179); Lambert (1993).

116. Sobre alguno de estos festivales puede verse el trabajo clásico de Jacoby (1944, pp. 65-75) y los más recientes de Valdés Guía (1994, pp. 45-61); Valdés Guía (1995, pp. 19-32). Mucho más detallado, Valdés Guía (1998). Sobre Apolo Patroo, *vid.* Hedrick (1988, pp. 185-210) y De Schutter (1987, pp. 103-129); sobre algunos de los elementos míticos y rituales vinculados a Salamina, *vid.* Ferguson (1938, pp. 1-74); Guarducci (1948, pp. 223-237); en último lugar, Osborne (1994, pp. 143-160) y Lambert (1997, pp. 85-106).

117. Otras referencias en Plut., *Mor.* 550 c; *Mor.* 823 f, donde Plutarco muestra su extrañeza ante la misma; autores posteriores van añadiendo más detalles, en buena parte ficticios; corresponde esta ley al Fragmento 38 de Ruschenbusch.

118. Indicios indirectos de la autenticidad de esta ley han sido analizados, entre otros, por Vlastos (1946, p. 72); Goldstein (1972, pp. 538-545); Piccirilli (1976, pp. 739-761); Develin (1977, pp. 507-508); la relación de esta ley con la formación de un nuevo concepto de ciudadanía ateniense ha sido subrayada por Manville (1980, pp. 213-221). Otros autores, sin embargo, rechazan la autenticidad de la misma y la consideran como una falsificación surgida a fines del siglo V entre los círculos demócratas moderados, encabezados por Terámenes; *vid.* al respecto David (1984, pp. 129-138); también a este momento, aunque con menos precisiones, la atribuye Pecorella Longo (1988, pp. 374-379) y a un momento posterior, también imprecisamente, Von Fritz (1977, pp. 245-247).

119. Bers (1975, pp. 493-498).

120. Un análisis del desarrollo de la sicofancia en Atenas, con la bibliografía previa, en Osborne (1990, pp. 83-102).

121. En derecho griego este procedimiento era llamado *graphe*, y se oponía al proceso privado o *dike*; sobre su introducción por Solón, *vid.* Gagarin (1986, pp. 68-69); sobre el concepto soloniano de solidaridad social, que veía como amenaza para toda la comunidad cualquier acto de injusticia, incluso privado, *vid.* Vlastos (1946, pp. 70-71).

122. Sobre la tradición de la introducción por Solón de un procedimiento específico para acabar con las muestras de desmesura social (la llamada *graphe hybreos*), puede verse Fisher (1992, pp. 76-82); *cf.* también Murray (1990-a, pp. 139-145) y Fisher (1990, pp. 123-138).

123. *Cf.* Ampolo (1984, pp. 71-102); Ampolo (1984-a, pp. 469-476); Humphreys (1983, pp. 79-130; 153).

124. Sobre la relación entre la contención del lujo funerario y los cambios en los procedimientos matrimoniales (especialmente los relativos a la dote) en Atenas, sin duda consecuencia de la labor de Solón, *vid.* De Polignac (1996, pp. 204-205).

125. Según sugiere Cordano (1980, pp. 186-197) tras estudiar representaciones pintadas de funerales áticos del siglo VI, el auténtico paso a funerales menos suntuosos tendría lugar hacia el último tercio del s. VI y si Solón dio alguna norma al respecto, la misma se vería completada por normas sucesivas. Tampoco las excavaciones en el Cerámico de Atenas muestran un inmediato cambio en los ritos funerarios de las grandes familias atenienses: Knigge (1988, p. 29); Morris (1992-93, pp. 37-38).

126. *Cf.* Lévêque (1978, p. 529).

127. Glowacki (1998, pp. 79-88), con la bibliografía anterior.

128. *Vid.* Shear (1994, pp. 240-241), que considera la presencia de las leyes en la

acrópolis puramente coyuntural y correspondiendo al periodo posterior a la destrucción persa y antes de la finalización de las reconstrucciones de los edificios públicos del ágora.

129. Dontas (1983, pp. 48-63); una de las pocas referencias literarias al ágora vieja se encuentra en un gramático ateniense del s. II a.C. llamado Apolodoro (FGrHist 244, F 113).

130. Robertson (1986, pp. 147-176); Shear (1994, pp. 225-228), con un estado de la cuestión; *cf.* Luce (1998, pp. 3-31).

131. Thompson (1976) 67; Camp (1992, pp. 38-39); *vid.* un estado de la cuestión, favorable a su vinculación con la Boulé de los 400 en L'Homme-Wery (1996-a, pp. 261-299).

132. Stahl (1987, p. 237) ha sugerido, por ejemplo, que podía tratarse de la sede del arconte epónimo.

133. Shear (1994, p. 229). *Vid.* un breve estado de la cuestión, con rechazo del carácter particular del edificio, en Angiolillo (1997, pp. 11-13; 213).

134. Shear (1978, p. 4); Camp (1992, pp. 37-38). Un ritmo algo diferente es sugerido por Baurain-Rebillard (1998, pp. 125-136), para quien ya en esa zona al pie del *kolonos agoraios* habría habido un área dedicada a banquetes aristocráticos durante la primera mitad del siglo VII (el edificio A), sacralizada por la existencia de una necrópolis de época geométrica adyacente a la zona; el edificio habría sido abandonado a mediados del siglo VII pero, sin duda, sus ruinas y, tal vez, su recuerdo, debieron de perdurar hasta bien entrado el siglo VI.

135. Shear (1978, pp. 1-19); Camp (1994, pp. 7-12); Camp (1992, pp. 39-48). Panoramas recientes de la actividad de los Pisistrátidas en Boersma (1970) y en Angiolillo (1997).

136. Domínguez Monedero (1997, pp. 81-125).

137. El proceso ha sido bien estudiado por Shear (1994, pp. 225-248).

138. Hansen (1991, pp. 43-46).

139. Burn (1960, p. 24); Ruzé (1988, pp. 86-89).

140. Rhodes (1981, p. 106) no ve sospechosa la noticia; *vid.*, sin embargo, una explicación alternativa, basada en un análisis topográfico y arqueológico, en Shear (1994, pp. 239-241). Sobre las modificaciones que las magistraturas aristocráticas están sufriendo en el mundo griego contemporáneo, *vid.* Stein-Hölkeskamp (1989, pp. 96-99).

141. Parke (1977, pp. 110-113); Parker (1996, pp. 7-8).

142. *Cf.* Stahl (1987, p. 177) sobre ese atractivo de que debió de gozar el arcontado tras la reforma soloniana.

143. Sobre el funcionamiento en época clásica de estas magistraturas puede verse Stockton (1990, pp. 109-111); Hansen (1991, pp. 225-245).

144. *Vid.* en este sentido Hignett (1952, pp. 321-326), que sugiere que Solón mantuvo la elección de los arcontes por la *ekklesia*, como posiblemente ocurriese anteriormente, reservando tal vez al Areópago el nombramiento de las magistraturas menores; una elección directa de los magistrados por la asamblea es también defendida por Burn (1960, p. 299).

145. Develin (1979, pp. 455-468); *vid.* ya Rhodes (1981, pp. 146-148).

146. No obstante, hay algún problema acerca del significado del testimonio de Aristóteles como señala Rhodes (1981, pp. 143-145), pero este autor se decanta por aceptarlo.

147. Esa posibilidad podría haber sido introducida en Atenas mediante la abolición de la *pherne* o dote consistente en la tierra que aportaba la novia al matrimonio y que subrayaría la pertenencia de las dos familias contrayentes al círculo eupátrida. Su abolición habría permitido la realización de matrimonios heterogéneos. *Vid.* sobre una interpretación de la *pherne* en este sentido Leduc (1991, pp. 299-301) y los comentarios de De Polignac (1996, pp. 204-205).

148. La diferencia de apreciación entre Teognis y Solón, aunque utilicen un lenguaje muy semejante, ha sido muy bien observada por Gentili (1996, pp. 137-138).

149. Un análisis de este poema en Adkins (1985, pp. 142-145); igualmente, Stein-

Hölkeskamp (1997, pp. 29-30) ve en este poema la aparición de nuevos métodos para acceder a la nobleza mediante la riqueza, y no ya mediante el nacimiento.

150. Donlan (1985, pp. 238-239).

151. Rhodes (1981, pp. 182-184); *cf.* Figueira (1984, pp. 954-959).

152. Lévêque (1978, pp. 525-526); Develin (1979, pp. 464-465).

153. Así, ya Busolt (1893, p. 321).

154. Wallace (1989, pp. 3-47).

155. Hignett (1952, pp. 82-83).

156. Wallace (1989, pp. 52-53).

157. De Sanctis (1911, pp. 249-250); Hignett (1952, pp. 89-91).

158. Esta imprecisión la hallamos en las interpretaciones de autores de diferentes periodos; baste para ilustrarlo los análisis de Gilliard (1907, pp. 277-282) y de Wallace (1989, pp. 47-69), para comprobar la gran cantidad de puntos obscuros que subsisten en el análisis de los poderes concretos otorgados por Solón al Areópago. *Vid.* también De Bruyn (1995, pp. 14-49).

159. Un estudio de las atribuciones del Areópago en asuntos públicos, en De Bruyn (1995, esp. 14-49).

160. Naturalmente, la información de Aristóteles es anacrónica al interpretar el proceso de *eisangelia* al estilo de como se hacía en el siglo IV, seguramente como consecuencia de la propaganda de ese momento, que había malinterpretado esta reforma soloniana; *cf.* en tal sentido Ostwald (1955, pp. 104-105); Carawan (1987, pp. 181-182). El debate, sin embargo, es amplio y junto con autores que defienden la realidad de la *eisangelia* en época de Solón, como Bonner y Smith (1930, pp. 169-170, 294-300) o Rhodes (1972, pp. 162-163), Rhodes (1979, pp. 103-114), hay otros, como Hansen (1975), Hansen (1980, pp. 89-95), que rechazan esa posibilidad.

161. Wallace (1989, p. 68).

162. Freeman (1926, pp. 76-78).

163. *Vid.* sobre esta imagen, la posibilidad de que correspondan al pensamiento de Solón y la realidad del consejo de los 400, a partir de la misma, Kahrstedt (1940, pp. 1-8); *cf.* Stähelin (1933, pp. 343-345) y Wade-Gery (1933, p. 24).

164. Masaracchia (1958, pp. 175-179).

165. Ostwald (1969, pp. 156-157); *vid.*, sin embargo, Ruzé (1997, pp. 159-161), que acepta la existencia de *isegoria* o capacidad de cualquier individuo de dirigirse a la asamblea (*cf.* Lewis [1971, pp. 129-140]) en la Esparta arcaica; por ende, algunos autores sugieren, a partir de testimonios de Esquines (3, 2-4) y Demóstenes (22, 30) que también en la asamblea post-soloniana cualquier ciudadano podía hablar en ella; un matiz importante vendría dado de aceptarse el mencionado testimonio de Esquines que atribuye a Solón una ley que permitiría tomar la palabra en primer lugar a los ciudadanos mayores de cincuenta años; *vid.* al respecto Kapparis (1998, pp. 255-259).

166. A la sombra del estudio de Hignett (1952) muchos autores rechazan como invención del s. IV la participación de los *thetes* en la *ekklesia*, creo que sin buenos argumentos; naturalmente, suelen también rechazar la realidad de la Boulé de los 400; *cf.*, por ejemplo, López Melero (1989, pp. 19-20).

167. Manville (1990, pp. 133-147).

168. *Vid.* en tal sentido Ryan (1994, pp. 130-131); ya Rhodes (1981) había sugerido que estas medidas implicaban una institucionalización de esta Asamblea y de sus reuniones.

169. Esta opinión la encontramos ya en Busolt (1893, pp. 321); *vid.* también, con matizaciones, Gilliard (1907, pp. 282-285); igualmente, De Sanctis (1911, p. 251). Más recientemente, ha vuelto sobre esta opinión Ruschenbusch (1994, pp. 370-371). Puede verse, no obstante, el análisis de conjunto de Rhodes (1972, esp. 209), que acepta la historicidad de la Boulé soloniana. En último lugar, puede verse Doenges (1996, pp. 391-396) que resume

los principales argumentos avanzados contra la realidad de esa Boulé, unos más admisibles que otros, y sugiere que fue Clístenes, antes de crear la Boulé de los 500, quien habría introducido, provisionalmente, una de 400; en el mismo sentido ya se había pronunciado Zambelli (1975, pp. 103-134). En mi opinión, eso plantea más problemas que los que pretende resolver.

170. Hignett (1952, pp. 93-94); Hansen (1989, pp. 88-89).

171. *Vid.*, sin embargo, la explicación de Rhodes (1972, pp. 208-209) sobre ese episodio.

172. Ehrenberg (1968, p. 66); más recientemente, Ruzé (1997, pp. 358-368) ha vuelto a retomar la discusión sobre el consejo soloniano para rechazar la posibilidad de su existencia.

173. Sería el caso, por ejemplo, de Quíos, cuya constitución del segundo cuarto del s. VI se ha considerado derivada de la constitución soloniana de Atenas; *vid.* en este sentido Andrewes (1954, p. 22); Ostwald (1969, p. 162); Just (1969, pp. 191-205); Muñoz Valle (1976, pp. 217-220). Los principales argumentos en contra fueron propuestos por la influyente obra de Hignett (1952, pp. 95-96) y han sido retomados en parte por Ruzé (1997, pp. 358-368). Sobre la constitución de Quíos interpretada como «democrática», *vid.* Robinson (1997, pp. 90-101).

174. Referencias en Rhodes (1972, pp. 35; 130-131); las relaciones y duplicaciones entre el ritual eleusino y algunos rituales atenienses ha sido subrayada por Simms (1975, pp. 269-279) y ampliada por él mismo en Simms (1980); *cf.* también L'Homme-Wery (1996-a, pp. 56, 101-102). Las excavaciones llevadas a cabo en el Eleusinio de Atenas muestran que en la zona en la que surgirían las construcciones de Pisístrato ya se celebraban cultos a Deméter desde al menos el s. VII a.C.; *vid.* Miles (1998, pp. 19-23).

175. Algunos autores, sin embargo, con un optimismo desmedido, llegaron a pensar que la mayoría de la población debió de quedar incluida dentro de las tres primeras clases: Linforth (1919, p. 82).

176. Rhodes (1972, p. 205).

177. Masaracchia (1958, pp. 158-163); Doenges (1996, p. 395), que es uno de los últimos en rechazar la existencia de esta Boulé soloniana, considera que sería redundante en la Atenas de inicios del s. VI, habida cuenta del carácter únicamente consultivo de la Asamblea. Sin embargo, estableciendo un filtro adicional a la misma, cualquier posibilidad de que en ella se manifestasen tensiones se verían radicalmente cortadas; *vid.*, por ejemplo, Holladay (1977, p. 51).

178. Rhodes (1972, p. 223); Forrest (1988, pp. 142-143).

179. Rhodes (1972, p. 195).

180. Sobre estas obscuras instituciones, que se vieron involucradas de algún modo en la represión del golpe de Cilón, *vid.* Jordan (1970, pp. 153-175); Billigmeier y Dusing (1981, pp. 11-16); Lambert (1986, pp. 105-112); Jordan (1992, pp. 60-79).

181. Una rápida visión de estas instituciones arcaicas, en Andrewes (1982, pp. 365-367); sobre el entronque de las tribus con la *polis* desde el origen de ésta, *vid.* Roussel (1976); *vid.* también Murray (1990, pp. 12-13). Sobre los *phylobasileis*, *vid.* Carlier (1984, pp. 353-359).

182. *Vid.*, por ejemplo, Freeman (1926, pp. 78-79). Burn (1960, p. 299) sugiere que sólo formaban parte de ella los caballeros y los zeugitas.

183. Rhodes (1972, pp. 18-19).

184. *Cf.* Raaflaub (1993, p. 71).

185. Wade-Gery (1933, p. 23); Forrest (1988, pp. 146-147).

186. Hansen (1991, pp. 178-224); sobre la aproximación de Aristóteles al problema, *vid.* Keaney (1963, pp. 121-123).

187. Bonner y Smith (1930, pp. 154-155).

188. De Sanctis (1911, pp. 252-256).

189. Hansen (1981-82, p. 29).

190. Hignett (1952, pp. 97-98); Masaracchia (1958, pp. 167-174); Ehrenberg (1968, p. 67).

191. Ya en este sentido Busolt (1893, p. 365); *cf.* también Gilliard (1907, pp. 285-290). Sobre el sentido de la *ephesis* dentro del derecho griego arcaico, *vid.* Gagarin (1986, pp. 73, 90-91); sobre la posibilidad de que esta atribución no sea realmente soloniana, sino que corresponda a la visión del s. IV, *vid.* Ruschenbusch (1965, pp. 381-384) y Ryan (1994, pp. 133-134). Sin embargo, el decreto de Quíos del segundo cuarto del s. VI sugiere, al menos, que procedimientos similares parecen haber estado vigentes en otras *poleis* del momento, si es que la norma quiota no está inspirada en la ateniense; *vid.* Just (1969, pp. 191-205) y, en último lugar, Robinson (1997, pp. 90-101).

192. Contra el ejercicio por parte del Areópago soloniano de la *euthtyna* se pronuncia, sin embargo, Wallace (1989, pp. 53-55). *Vid.*, sin embargo, la interpretación de Masaracchia (1958, pp. 167-174), que sugiere que el término que emplea Aristóteles (*Pol.*, 1274a, 17) para referirse a las prerrogativas del tribunal, *euthynein*, que en el lenguaje político de época clásica alude a la rendición de cuentas de los magistrados salientes, pudo haber aludido, a inicios del siglo VI, simplemente a la decisión sobre las apelaciones; el asunto es ampliamente discutido por Carawan (1987, pp. 167-208), quien sugiere que sería el paso de las *euthynai* al *demos* lo que constituiría el núcleo de la reforma de Efialtes hacia el 462 a.C.; *vid.* también Cawkwell (1988, pp. 1-12). Sobre la posibilidad de alguna responsabilidad del *demos* en las *euthynai* en época de Solón, *vid.* Ryan (1994, p. 133).

193. Hönn (1948, pp. 97-99).

194. *Cf.* el análisis de Keaney (1963, pp. 120-121), y sus observaciones sobre el método de trabajo de Aristóteles.

195. Freeman (1926, pp. 80-81).

196. De Sanctis (1911, pp. 252-256).

197. Ya Von Wilamowitz-Moellendorff (1893, pp. 41-44); Gilliard (1907, pp. 242-244); Lehmann-Haupt (1912, pp. 287-296).

198. Büsing (1982, pp. 1-45).

199. La relación de Solón con la moneda no era, en absoluto, cuestionada en el siglo IV como muestra, por ejemplo, la anécdota e, incluso, el dicho que Demóstenes atribuye al legislador acerca de la comparación entre las leyes malas y la falsa moneda (Dem. 24, 212-214).

200. Wallace (1962, pp. 23-42); Kraay (1956, pp. 43-68); Kraay (1975, pp. 145-160); Rhodes (1975, pp. 1-11); Horsmann (2000, pp. 259-277).

201. Freeman (1926, pp. 91-109); Milne (1930, pp. 179-185); Milne (1938, pp. 96-97); Jongkees (1944, pp. 81-117); Jongkees (1952, pp. 28-56); Cahn (1946, pp. 133-143); Miller (1971, pp. 25-47). Naturalmente, eso no quiere decir que cuando se introduzca la moneda en Atenas no se utilicen los patrones que ya habían sido definidos por Solón, aunque hay quien prefiere rebajar ese cambio de patrón a los momentos iniciales de la moneda y, por lo tanto, desvincularlo de Solón, aunque la reforma sería, en espíritu, «soloniana»; *vid.* en este sentido Alföldi (1987, pp. 9-17). Sobre los anacronismos existentes en la tradición acerca de los pesos y medidas, *vid.* Van Driesche (1999, pp. 87-90).

202. Kraft (1959-60, p. 15); *cf.* también Kraft (1969, pp. 7-24).

203. Cahn (1975, pp. 81-89); *vid.*, sin embargo, la visión hipercrítica de Crawford (1972, pp. 5-8).

204. Oliva (1971, pp. 103-122.) No obstante, algunos autores siguen estableciendo una relación de estas medidas con la sisactía; *vid.*, entre otros, Milne (1943, pp. 1-3); Flach (1973, pp. 13-27); más probable, aun cuando todavía dudosa, puede ser su eventual relación con la reforma censitaria: Horsmann (2000, pp. 259-277).

205. Un intento de interpretar la discrepancia a partir de diferentes patrones, profanos y sagrados, fue avanzado por Reifler (1964, p. 202); otros autores, sin embargo, aceptan que se trata de un error en la transmisión: Chambers (1973, pp. 8-9).

206. Chambers (1973, pp. 3-4); la dracma clásica ateniense pesaba 4,5 gr., la mina 450 gr., la estátera 900 gr. y el talento equivalía a 60 minas (unos 27 kg.). Sobre las leyes monetarias griegas *vid.* Picard (1997, pp. 213-227).

207. Gilliard (1907, pp. 245-246); Noyen (1957, pp. 136-141); *vid.* las relaciones que establece Figueira (1993) entre esta salida de la órbita egineta y el resto de la labor política soloniana, especialmente la referida a la liberación de los hectémoros.

208. Ésa es la impresión general que extrae Fischer (1973, pp. 1-14) del análisis de las medidas solonianas en este terreno.

209. Gilliard (1907, pp. 247-250); *cf.* también, en último lugar, Molina (1998, pp. 5-18).

210. La vinculación de la reforma soloniana con el comercio de la plata fue ya apuntada por Milne (1945, pp. 230-245), aunque otros aspectos de su reconstrucción, en los que la moneda juega un papel importante, son absolutamente cuestionables. Por su parte, Andrewes (1982, p. 382) sugiere, convincentemente, que Solón modificó las unidades en las que se pesaba la plata no acuñada; la plata también ha sido puesta en relación con la situación previa a la reforma soloniana y, por consiguiente, con los resultados de la misma por Kroll (1998, pp. 225-232) y por Stanley (1998, pp. 19-45); *Id.* (1999), cap. VI D.

211. Tausend (1989, pp. 1-9).

212. Creatini (1984, pp. 127-132).

213. La coexistencia y perduración de esos patrones, y algún otro, ha sido demostrada, todavía a fines del siglo VI, por Beltov (1985-86, pp. 125-151).

214. Will (1965, p. 84).

215. Rhodes (1975, pp. 1-11); Rhodes (1977, p. 152).

216. La plata es mencionada por el propio Solón en uno de sus poemas (Frag. 14 D, v. 1) como uno de los elementos que configuran las riquezas (*chremata*) de una parte de los atenienses; sobre la interpretación a dar a esta referencia, remito al comentario correspondiente a este pasaje.

217. Esta ley aparece con el número F 75 en el catálogo de Ruschenbusch (1966) y parece tratarse de una ley auténtica, aunque Plutarco no la transmite literalmente. *Vid.* Sealey (1983, p. 112) y Gschnitzer (1987, p. 110).

218. Pagliara (1964-65, pp. 5-19).

219. *Vid.*, por ejemplo, Manville (1990, pp. 124-156).

220. Manville (1990, p. 134); *cf.* Sancho Rocher (1991, pp. 68-69). Algunos autores piensan que muchos de estos inmigrantes marcarían el inicio de los metecos atenienses; *cf.* Whitehead (1977, pp. 141-143).

221. Hönn (1948, pp. 90-91).

222. Peremans (1972, p. 124).

223. Sealey (1983, pp. 113-114).

224. Sancho Rocher (1991, pp. 68-69).

225. Sancho Rocher (1991, pp. 68-69).

226. Weeber (1973, pp. 30-32) ha relacionado esta ley con la nueva concepción de la *polis* que surge de la actuación soloniana; sus implicaciones económicas son claras como ha visto Gschnitzer (1987, p. 111).

227. Burn (1960, pp. 294-295); Link (1991, pp. 31-34); Descat (1993, p. 153).

228. Johnston y Jones (1978, pp. 103-141).

229. *Vid.* Boitani (1985, pp. 23-26); a partir de esos datos se constata que entre el 650 y el 580 a.C. aparecen en Etruria 39 ánforas SOS, mientras que sólo aparecen 15 ánforas «*à la brosse*» durante todo el s. VI; *cf.* Gras (1987, p. 46).

230. Gras (1987, pp. 46-47).

231. Baccarin (1990, p. 31); Stahl (1987, p. 70) sugiere, sin embargo, que fueron los habitantes de la costa o paralía los principales beneficiados por la actividad soloniana.

232. Boardman (1974, p. 17); Snodgrass (1980, p. 145).

233. Boardman (1974, pp. 17-29).
234. Rosati (1989, pp. 33-82).
235. Isler-Kerenyi (1993, pp. 3-10).
236. No me detendré en el análisis de esta pieza, cuya bibliografía es ingente; sobre el vaso puede verse Boardman (1974, pp. 33-34); sobre sus epígrafes Wachter (1991, pp. 86-113); una de las últimas interpretaciones, con estado de la cuestión en Isler-Kerenyi (1997, pp. 523-539). Es básico el conjunto de análisis realizados sobre el vaso, acompañados de un exhaustivo estudio fotográfico en VV.AA. (1981).
237. Rosati (1973-74, pp. 184-189); *vid.* también sobre la presencia de emigrantes en la producción cerámica, aunque con matices, Arafat y Morgan (1989, pp. 325-326).
238. Un panorama global de las importaciones de cerámicas arcaicas en Huelva en Cabrera Bonet (1988-89, pp. 41-100).
239. Rosati (1973-74, pp. 183-189); en un trabajo antiguo Boardman (1978, p. 24) llegó a sugerir, incluso, relaciones familiares entre Solón y alguno de los pintores de mediados del siglo VI.
240. No hay por qué dudar, como ha ocurrido en ocasiones, de que todas esas actividades las llevó a cabo durante el periodo de su mandato como arconte; no obstante, ha habido tradicionalmente corrientes de opinión que han tratado de separar en el tiempo el desempeño del arcontado de su labor legislativa. Sobre esta última línea de argumentación *vid.* Sealey (1979, pp. 238-241).
241. Solón utiliza siempre la palabra *thesmos*, que parece ser la corriente para «ley» en su época; sólo posteriormente se introducirá la palabra *nomos* y, retrospectivamente, también las leyes de Dracón y Solón recibirán este nombre; una discusión de estos conceptos en Ostwald (1969) *passim.*
242. Sobre la única de las leyes draconianas que se conserva, la referida al homicidio, *vid.* Stroud (1968); Gagarin (1981); sobre la convivencia entre leyes escritas y leyes no escritas que, aparentemente, presupone esta ley, *vid.* Thomas (1995, p. 71); acerca del uso, ya al menos desde Solón tanto de leyes substantivas como de leyes procedimentales, dependiendo básicamente de la naturaleza de la cosa legislada, *vid.* Carey (1998, pp. 93-109).
243. Garner (1987, pp. 39-40).
244. Cosi (1987, pp. 430-442).
245. Nagy (1982, p. 117).
246. Hölkeskamp (1992, p. 93); *cf.* Piccirilli (1984, pp. 1031-1036); sobre las leyendas referidas a los legisladores, en ocasiones con muchos puntos en común, como si obedecieran a un patrón, *vid.* Szegedy-Maszak (1978, pp. 199-209).
247. Camassa (1988, pp. 130-155).
248. Thomas (1995, p. 74). Sin embargo, todavía en el s. IV a.C. Platón seguía dudando de la validez de las leyes escritas como instrumento de transmisión de la sabiduría, citando explícitamente a Solón (Plat., *Fedro* 278 b 7-d 1); *vid.* sobre esta cuestión Arrighetti (1990, pp. 351-361).
249. Sobre las implicaciones para la sociedad y para las propias leyes de la publicidad de las mismas, *vid.* Hölkeskamp (1992, pp. 100-102); una visión más optimista que la habitual sobre la extensión de la alfabetización en la Atenas de inicios del s. VI en Frost (1987, pp. 51-58).
250. *Vid.* en este sentido Stahl (1987, pp. 190-197).
251. Este debate se resume, por ende, en la introducción del trabajo de Ruschenbusch (1966, pp. 1-22).
252. Ruschenbusch (1966); Stroud (1979). Aunque sumamente coherente la reconstrucción del primero, creo que en ella hay un error fundamental, subsanado por Stroud, ya que Ruschenbush considera (acertadamente en mi opinión) al *axon* como cada una de las vigas de madera en las que se inscribieron las leyes mientras que considera, erróneamente, que las *kyrbeis* serían los bastidores en los que se agruparían los axones (Ruschenbusch

[1966, pp. 23-24]). Es preferible la reconstrucción de Stroud que es la que, en líneas generales, sigo en el texto. Sobre el posible significado de *kyrbis* e hipótesis sobre el porqué de ese nombre, en Hansen (1975, pp. 39-45) y Wyatt (1975, pp. 46-47).

253. Stroud (1979, pp. 41-44).

254. Robertson (1986, pp. 147-176).

255. O, incluso, después, como sugiere Shear (1994, pp. 240-241).

256. Sobre las diferentes recopilaciones de leyes atenienses a fines del s. v, *vid.* Ruschenbusch (1956, pp. 123-128); más recientemente, Clinton (1982, pp. 22-37); Robertson (1990, pp. 43-75) y Rhodes (1991, pp. 87-100).

257. Ruschenbusch (1966, pp. 50-52).

258. Ruschenbusch (1966, pp. 42-47).

259. Por ejemplo, Gilliard (1907, pp. 32-58); también, aunque dejando abierta alguna posibilidad, Linforth (1919, pp. 276-286).

260. *Vid.* un amplio análisis del uso de Solón durante el s. IV en Ruschenbusch (1958, pp. 398-424); también Hansen (1989, pp. 71-99) y Thomas (1994, pp. 119-134).

261. Ehrenberg (1968, pp. 68-71); Finley (1979-a, pp. 53-54); *cf.* Garner (1987, pp. 137-140). Sobre la valoración de las leyes solonianas en el s. IV, puede verse también Thomas (1994, pp. 119-134).

262. Ruschenbusch (1966, pp. 57-58; 70-126). También un buen análisis de las leyes de Solón, aunque incluye algunas de las que Ruschenbusch considera falsas, sigue siendo el de Freeman (1926, pp. 113-143).

263. Las referencias a los fragmentos de la legislación soloniana corresponden, como se indicó ya con anterioridad, a la numeración de Ruschenbusch (1966).

264. Ruschenbusch (1988, pp. 369-374).

265. Hay una auténtica regulación de esa relación, como muestran las leyes sobre el lujo funerario o las relativas a la moral sexual y al adulterio, que se integran en el terreno de aquello que, por sus diferentes implicaciones, afecta a la colectividad; *vid.* Samuel (1963, pp. 234-235) y, sobre las leyes sobre el adulterio, Kapparis (1995, pp. 97-122); Kapparis (1996, pp. 63-77).

266. *Cf.* Gagarin (1981-a, pp. 71-77).

267. Thomas (1995, pp. 66-71); las semejanzas entre los *mnemones* de otras ciudades griegas y los *tesmotetas* atenienses ha sido subrayada, además de por esta autora, por otros estudiosos como Ruzé (1988, pp. 86-89).

268. *Cf.* L'Homme-Wery (1996-a, p. 247); también pudo haber utilizado Solón otras codificaciones de leyes ya existentes, como la de Zaleuco, como sugiere Ruschenbusch (1994, pp. 356-357).

269. Piccirilli (1977-a, p. 27).

270. Sobre la imagen del legislador, a medio camino entre el tirano y el fundador, *vid.* las apreciaciones de McGlew (1993, p. 109).

271. Un buen ejemplo de esta tendencia lo muestran, especialmente, los trabajos de Miller (1963, p. 85); Miller (1968, pp. 62-81).

272. Junto al de Mitilene, otro caso con ciertas similitudes, es el de Mileto, donde actúa el *aisimnetes* Epímenes; *vid.* Cortina (1993-95, pp. 13-14).

273. Page (1955); Mazzarino (1953, pp. 37-78); Aloni (1983, pp. 21-35).

274. Romer (1982, pp. 25-46).

275. Andrewes (1974, pp. 97-98).

276. Mossé (1969, pp. 14-15).

277. Kurke (1994, pp. 202-203).

278. Thiel (1938, pp. 204-210); una caracterización general de Pítaco, resaltando algunos puntos comunes con otros "Sabios", entre ellos Solón, en Cortina (1993-95, pp. 9-44).

279. *Vid.* Raaflaub (1996, pp. 1067-1071).

280. *Cf.* Forrest (1956, pp. 48-49).

281. *Vid.* en este sentido, por ejemplo, Linforth (1919, pp. 57-59); Thiel (1946, pp. 71-81). Carawan (1993, pp. 305-319), por su parte, sugiere que la ley contra la tiranía que transmite Aristóteles (*Ath. Pol.*, 16, 10), correspondería al propio Solón.

282. Domínguez Monedero (1991, pp. 169-181).

283. Hopper (1961, p. 195); Holladay (1977, pp. 40-56).

284. Como ha visto Paladini (1956, pp. 377-411), tampoco hay que dejar de lado que esa tradición de oposición a la tiranía pueda estar motivada por su inclusión en el grupo de los Siete Sabios, que muestra un rechazo notorio hacia este régimen, aunque, al menos, durante los inicios de tal tradición tampoco todos los tiranos estaban mal vistos, como muestra la presencia en la nómina de sabios del tirano Periandro de Corinto. En todo caso, y como ha visto Keaney (1992, pp. 106-109), Aristóteles quiere dejar muy clara la oposición entre ambos personajes.

285. Aunque, como ya vio De Sanctis (1911, p. 269), no es tampoco necesario pensar directamente en Pisístrato, porque los años previos a su subida al poder debieron de ser pródigos en intentos de ese tipo, de los que conocemos únicamente el de Damasías que, nombrado arconte, no abandonó el poder hasta que fue expulsado violentamente (Arist., *Ath. Pol.*, 13, 2). Una revisión reciente de las presuntas referencias a Pisístrato en los fragmentos solonianos, en Rihll (1989, pp. 277-286).

286. *Cf.* Stahl (1987, pp. 190-200).

287. Linforth (1919, pp. 303-306).

288. Arrighetti (1991, pp. 13-34); Tulli (1994, pp. 95-107); Morgan (1998, pp. 108-114).

289. Masaracchia (1958, pp. 190-192).

290. Es curiosa esta recitación de los poemas de Solón en la fiesta de las Apaturias por cuanto que Solón puede haber sido uno de los primeros atenienses en reivindicar una primacía de Atenas sobre Jonia y, en el relato de Heródoto, es precisamente la celebración de las Apaturias uno de los signos de la identidad jonia; *cf.* Hdt., I, 147, 2.

291. Es sugestiva la opinión de Freeman (1926, pp. 187-194), para quien esta relación significaba la reacción del hombre que había rechazado la tiranía frente al hombre que la consiguió.

292. En todo caso, y si Solón vio el éxito de Pisístrato en 561, sin duda ninguna ya no vivió para ver el primer retorno del tirano; *cf.* Rihll (1989, pp. 277-278).

293. Pero, sin embargo, todavía Heródoto (VI, 131, 1) considera a Clístenes como el creador de la democracia y no menciona ni tan siquiera a Solón sobre esta cuestión.

294. Sin embargo, recientemente algún autor le ha seguido considerando, sin dar demasiadas explicaciones, fundador de la democracia ateniense: Murray (1993, p. 184). *Vid.* una discusión reciente en Robinson (1997, pp. 39-45).

Notas del capítulo 5

1. Un repaso general a estos viajes en Alessandri (1989, pp. 191-224); los viajes de Solón se hallarían dentro de la tradición del filósofo viajero, con una clara función de aprendizaje; *vid.* Montiglio (2000, pp. 88-89).

2. Rhodes (1981, pp. 123-124; 170). Sugiere este autor que la vinculación al comercio tiene que deberse a la consideración de Solón como *mesos*, por lo que tendría que haber sido comerciante.

3. Una visión general de este mundo, en Reeker (1971, pp. 96-100).

4. Isaac (1986, pp. 162-163).

5. Johnston y Jones (1978, pp. 103-141).

6. Shipley (1987, pp. 49-51).

7. Cook (1958-59, pp. 9-34); Cook (1985, pp. 25-28).

8. Reeker (1971, p. 102) sugiere un lapso de un par de años entre el final de su mandato y el inicio de sus viajes.

9. Sobre las complejas implicaciones del término *theoria* aplicado a las actividades de Solón, *vid.* Ker (2000, pp. 304-329); también este autor ha observado (2000, p. 321) que la cifra de diez años que Solón estuvo ausente puede considerarse como un precedente (real o simbólico) del posterior ostracismo ateniense; *cf.* también Giner Soria (1971, pp. 411-416). La relación entre el ostracismo, una secularización del *pharmakos*, y el pensamiento de Solón, tal y como se observa en alguno de sus yambos (por ejemplo, frag. 25 D, vv. 9-10), ha sido puesta de manifiesto por Torné Teixidó (1993-95, p. 73).

10. *Cf.* Szegedy-Maszak (1978, pp. 199-209).

11. La bibliografía sobre Náucratis es sumamente abundante; me limitaré a mencionar dos trabajos recientes que abordan algunos de los problemas de ese emporio griego en Egipto: Sullivan (1996, pp. 177-195); Bowden (1996, pp. 17-37). *Vid.* en último lugar el completo análisis de Möller (2000).

12. *Vid.* una revisión de la tradición, así como la posible presencia de elementos de origen egipcio en la misma en Griffiths (1985, pp. 3-28). Sobre el papel que juega la Atlántida en la elaboración del pensamiento político de Platón, *vid.* Tulli (1994, pp. 95-107); sobre la relación de la Atlántida con los mitos atenienses de autoctonía, *vid.* García Iglesias (1974, pp. 7-24). La función de la adscripción a Solón de la leyenda ha sido analizada en último lugar por Morgan (1998, pp. 108-114).

13. Un panorama general sobre las relaciones de los griegos con Egipto en Austin (1970); sobre algunos personajes griegos que estuvieron en Egipto, *vid.* Domínguez Monedero (1991-a, pp. 79-88).

14. Sobre la figura del faraón Ahmosis (II), el Amasis de los griegos y sus relaciones con éstos, puede verse Cook (1937, pp. 227-237); Tozzi (1980, pp. 2085-2099).

15. Alessandri (1977-80, pp. 169-193).

16. *Vid.*, sin embargo, los cálculos de Holladay (1977, p. 54), que hacen plausible el episodio.

17. *Vid.* una discusión, a la luz de los hallazgos arqueológicos, en Karageorghis (1973, pp. 145-149).

18. Sykutris (1928, pp. 439-443); Gallo (1976, pp. 29-36); Reeker (1971, pp. 102-104); sobre la pervivencia del tema todavía en el género utópico del siglo XVII, *vid.*, por ejemplo, Komor (1969, pp. 65-73).

19. Irwin (2000, pp. 192-193).

20. Miller (1963, pp. 89-90).

21. Sobre el uso de la entrevista como base de cualquier futuro tratamiento en la literatura griega del tema de la vida feliz, *vid.* Sage (1985).

22. Uno de los principales temas que deja a la vista el relato es la persistencia de Creso en el error; *cf.* Stahl (1975, pp. 1-36). Sobre el desarrollo de algunos de los temas apuntados por Heródoto por autores posteriores, como Jenofonte, *vid.* Lefevre (1971, pp. 283-296); Sage (1991, pp. 61-79).

23. Una visión general de estos otros relatos en Oliva (1975, pp. 175-181).

24. Miller (1963, pp. 58-94); Miller (1968, pp. 62-81); Markianos (1974, pp. 1-20).

25. Es en este aspecto donde puede verse la más clara diferencia entre el Solón que muestran sus poemas y el Solón herodoteo, como ha observado Chiasson (1986, p. 261).

26. Miller (1963, pp. 91-92); Brown (1989, pp. 1-4).

27. Brown (1989, pp. 1-4).

28. Regenbogen (1930, pp. 1-20); sobre el fuerte contenido ético del relato, quizá más propio de una mentalidad del siglo V como la de Heródoto, *vid.* King (1997).

29. Oliva (1973, p. 33); sobre la vinculación de los Siete Sabios con Creso, *vid.* Snell (1971, pp. 44-61).

30. Chiasson (1986, pp. 249-262).

31. Lattimore (1939, pp. 24-35); *vid.* el desarrollo del tema del consejo en la obra de Heródoto, empezando por el caso de Solón, en Shapiro (1992).

32. Chiasson (1986, pp. 249-262).

33. Ya Oliva (1975, p. 175), por ejemplo, lo consideraba la más antigua novela griega conocida.

34. Linforth (1919, pp. 297-301); Lapini (1996).

35. Reeker (1971, p. 104).

36. Sobre la necesariedad de la ausencia de Solón, que hasta entonces había estado en el medio para que sus leyes, que ahora pasaban a ocupar ese "medio", actuaran, *vid.* Ker (2000, pp. 323-324).

Notas del capítulo 6

1. Sería imposible dar, tan siquiera, somera cuenta de las principales interpretaciones que se han dado sobre la labor de Solón; en parte, tal trabajo fue realizado por Masaracchia (1958, pp. 195-200) sobre los más importantes de sus predecesores; yo he expresado mi propia visión sobre esta labor en Domínguez Monedero (1991, pp. 195-197) e *Id.* (1999, pp. 177-178).

2. Para De Sanctis (1911, p. 258), lo que le ha faltado a Solón es, precisamente, un poder fuerte y centralizado para imponer sus normas, pero eso sólo podía proporcionarlo un tirano y a Solón no le ha interesado esa solución.

3. *Vid.* en Schmitt-Pantel (1998, pp. 410-413) una interpretación de este equilibrio entendido como el existente entre los dos ámbitos en los que se desenvuelve la vida de la ciudad, el público y el privado; así el objetivo de Solón habría sido "la constitución de un espacio de mediación que permita el funcionamiento de la vida política".

4. Como ha subrayado Ferrara (1964, pp. 135-141), Solón pretende que los nobles sigan ejerciendo el poder, pero que lo hagan con sabiduría y renunciando a la lucha permanente por el predominio.

5. Sobre la posibilidad de que ésta haya sido una imagen que el propio Solón haya cultivado adrede, *vid.* McGlew (1993, pp. 102-103).

6. «Participar en la polis», *metechein tes poleos*, es la fórmula habitual en griego para referirse a la ciudadanía; *cf.* Sancho Rocher (1991, pp. 59-86); *vid.* una interpretación en este sentido de algunos poemas de Solón en Darbo-Peschanski (1996, pp. 714-720).

7. Sobre la breve tiranía de Damasías, *vid.* De Libero (1996, pp. 49-50); Develin (1979, pp. 464-465) interpreta el episodio dentro de la lucha faccional que estaba teniendo lugar en Atenas por esos años.

8. Sobre la importancia de los vínculos de vecindad en el periodo entre Solón y Pisístrato, *vid.* Finley (1986, pp. 66-67); *vid.* sobre la cuestión de la «llanura», la «costa» y la «montaña» las discusiones de Hopper (1961, pp. 189-219) y de Kluwe (1972, pp. 101-124). El ascenso de Pisístrato en función de estas divisiones ha sido abordado por Stahl (1987, pp. 56-105).

9. Sobre las tradiciones relativas al «buen tirano», *vid.* Domínguez Monedero (1997, pp. 329-346).

10. *Vid.* un planteamiento reciente de esta cuestión en Blaise (1995, p. 24); también Raaflaub (1996, p. 1069) y Mitchell (1997, pp. 137, 141), que consideran a Solón conservador; por su parte, Forrest (1988, p. 151) supera esa división y considera a Solón «constitucionalista».

11. *Cf.* Markianos (1980, pp. 255-266).

12. *Cf.* Finley (1986, p. 142); Ducat (1992, p. 48).

13. Mossé (1979, pp. 425-437).

14. Sin embargo, Robinson (1997) defiende el surgimiento, ya para el siglo VI, de los primeros regímenes democráticos en Grecia.

Notas del capítulo 7

1. Burn (1960); Rodríguez Adrados (1981).
2. *Cf.* Lefkowitz (1981, pp. 40-48).
3. Todos los testimonios antiguos fueron recogidos por Martina (1968).
4. Por ejemplo, Linforth (1919, pp. 4-6).
5. *Vid.* una visión general de las informaciones acerca de la vida de Solón en Von Leutsch (1872, pp. 129-135). No obstante, para algunos autores las tradiciones orales pueden haber conservado tradiciones sustancialmente verdaderas, como muestra, por ejemplo Cortina (1993-95, pp. 9-44) a propósito de otro personaje, Pítaco, con el que Solón presenta interesantes paralelismos.
6. Sobre las Leyes de Solón, pueden verse, entre otros, los trabajos de Andrewes (1974-a, pp. 21-28); Stroud (1979) y, sobre todo, Ruschenbusch (1966), que recoge todos los fragmentos de las mismas. *Vid.* además el trabajo de Martina (1968), que reúne todos los testimonios acerca de Solón, incluyendo las leyes.
7. *Cf.* Vox (1984, pp. 117-120).
8. Hönn (1946, pp. 160-166); sobre los distintos usos del término *patrios politeia*, según quien lo utilize, *vid.* las observaciones de Bibauw (1965, pp. 464-483); nuestra visión del periodo, en Domínguez Monedero y Pascual González (1999, pp. 277-308); *cf.* también Pascual González (1997, pp. 214-215).
9. Sobre las distintas tendencias observables en los Atidógrafos, *vid.* Von Fritz (1940, pp. 91-126), reaccionando frente a la visión unitaria que existía en su época sobre la afiliación política de los mismos, propugnada básicamente por Von Wilamowitz-Moellendorff (1893). *Vid.* un reciente estado de la cuestión en Rhodes (1990, pp. 73-81).
10. Markianos (1980, pp. 255-266); Mossé (1979, pp. 425-437).
11. *Vid.* Masaracchia (1958, p. 57); *cf.* también las reflexiones que el personaje de Solón le sugieren a Ferrara (1964, pp. 11-12); en último lugar, una rápida y buena síntesis sobre la tradición acerca de Solón en Ruschenbusch (1994, pp. 351-380).
12. *Cf.* al respecto las interesantes observaciones de Henderson (1982, pp. 24-25) acerca de los modos y formas de exposición de los poemas solonianos; sobre su carácter didáctico, Fränkel (1993, p. 213).
13. Hiller (1878, pp. 518-529).
14. Hommel (1964, pp. 237-238).
15. Los problemas que presenta el conocimiento de un sistema de pensamiento completo sólo a partir de fragmentos empleados con fines, a veces, críticos, han sido puestos de manifiesto, para el caso de los filósofos presocráticos, por Osborne (1987). Seguramente muchas de sus conclusiones pueden aplicarse también a nuestro caso.
16. West (1974) 12-13; Melissano (1994, pp. 49-58).
17. *Cf.* las observaciones que a este respecto realiza Loraux (1988, pp. 110-112; 124). Igualmente, Anhalt (1993).
18. *Vid.* Linforth (1919, pp. 121-124); *cf.* Cataudella (1966, pp. 25-28); sobre la adscripción de unos poemas u otros a los momentos anteriores o posteriores al arcontado, *vid.* Ferrara (1964, p. 50).
19. *Cf.* Gundert (1942, p. 146).
20. *Cf.* Henderson (1982, pp. 21-33), donde presenta un estado de la cuestión acerca de las distintas opiniones que han circulado acerca de la función de la poesía soloniana; sobre la introducción en la poesía lírica arcaica de contenidos que podríamos llamar «filosóficos», *vid.* Müller (1975, pp. 128-136).

21. *Cf.* Linforth (1919, pp. 9-10).
22. Ferrara (1954, pp. 334-344); Donlan (1970, p. 388); Gouschin (1999, pp. 14-23).
23. *Cf.* Henderson (1982, p. 22), que cita a Platón, *Tim.*, 21c y a Plutarco, *Sol.*, 3.
24. Puede verse sobre la cuestión de las promesas de Solón, el artículo de David (1985, pp. 7-22).
25. Fränkel (1993, p. 227).
26. Masaracchia (1958, p. 47) ha analizado el problema con relación, por ejemplo, a la sisactía y la interpretación tergiversada que le da Androción.
27. Ferrara (1964, pp. 12-14).
28. «Estadísticas» relativas a los poemas pueden verse en Adkins (1985, pp. 107-108).
29. *Vid.* por ejemplo, Den Boer (1966, pp. 46-47) (contestado por Martina [1972, pp. 41-45]); Hansen (1991, pp. 206-207); Luján Martínez (1995, pp. 303-307).
30. Rodríguez Adrados (1956, pp. 169-204).
31. West (1972).
32. Gentili y Prato (1988).
33. Rodríguez Adrados (1956, pp. 169-204).
34. García Gual (1980, pp. 39-47).
35. Ferraté (1968, pp. 68-93).
36. Diehl (1949).
37. Un rápido comentario a los poemas solonianos puede verse en Aly (1927, pp. 952-955); Oliva (1988, pp. 71-78).
38. Sobre cuestiones de establecimiento del texto soloniano *vid.* Linder (1858, pp. 449-507). Acerca del esquema compositivo de la Elegía, *vid.* Von Leutsch (1872, pp. 151-171); *vid.* también, aunque en un sentido diferente, puesto que niega en parte las particiones que del poema hace el anterior, basándose en las obras de Weil, Hense (1874, pp. 305-314); Von Wilamowitz-Moellendorff (1913, pp. 257-275); detalles puntuales acerca del texto en Van Leeuwen (1904, pp. 259-260); Linforth (1919, pp. 105-114); Fränkel (1927, p. 256), quien opina que los versos 39 y siguientes de este poema corresponderían a una canción de bebida más antigua que el poema soloniano, al que ve improbable su pertenencia. No obstante, todos los editores admiten estos versos como formando parte integrante de la composición. Lo que sí parece probable es el aspecto general de esta composición, en su conjunto, como obra para ser recitada en algún simposio, como es frecuente en buena parte de la lírica griega. *Vid.* Spira (1981, p. 186), que cita ejemplos procedentes de Calino, Teognis, Ion y Jenófanes. También se ha hecho referencia en ocasiones a la gran heterogeneidad que presenta la composición, con inconsecuencias y contradicciones internas. *Cf.* a este respecto Lattimore (1947, pp. 161-162); una visión reciente, con estado de la cuestión en Spira (1981, pp. 177-196). Un estudio de conjunto, que se hace eco del estado de la cuestión previo en Massa Positano (1947); *vid.* también Nesselrath (1992, pp. 91-104).
39. Una lectura conjunta de ambos poemas en Färber (1949, pp. 214-228); igualmente, Manuwald (1989, p. 25), que considera a esta elegía como una especie de culminación de la *Eunomía*.
40. Maurach (1983, pp. 16-33); *cf.* el exhaustivo repertorio bibliográfico recogido hasta su día por Christes (1986, pp. 17-19).
41. *Vid.*, por ejemplo, todas las que formula Alt (1979, pp. 389-390).
42. Lattimore (1947, p. 162).
43. *Cf.* en este sentido el análisis de Loeffler (1993, pp. 23-36).
44. *Cf.* Preime (1945, p. 59).
45. *Cf.* Von Leutsch (1872, p. 152).
46. *Cf.* Eisenberger (1984, p. 11).
47. Von Wilamowitz-Moellendorff (1913, pp. 263-264); también Büchner (1959, p. 168) piensa que la riqueza es uno de los temas principales del poema y relega a las Musas

a un papel simplemente formal; *vid.* sin embargo, una crítica a esta opinión en Massa Positano (1947, pp. 16-17).

48. Masaracchia (1956, pp. 95-96); no obstante, también se ha propuesto una relación más estrecha y de origen muy antiguo, tanto en Hesíodo como en Solón, entre las Musas y la justicia, en la que actuarían como patronas de las leyes; *vid.* Roth (1976, pp. 331-338).

49. *Cf.* Lattimore (1947, p. 170); *vid.*, sin embargo, Allen (1949, pp. 50-65), para quien hay un tema claro a lo largo de toda la composición, cual es la sabiduría y los modos de conservarla, evitando así la comisión de actos injustos por ignorancia, que atraen la cólera de los dioses; Eisenberger (1984, p. 12) por su parte, piensa que el tema principal es que el final —*telos*— se halla determinado sólo por los dioses.

50. *Cf.* Eisenberger (1984, p. 10).

51. *Cf.* Lattimore (1947, pp. 162-163).

52. Allen (1949, pp. 50-65). Según este autor, Solón dirigió su petición de éxito a las Musas porque la sabiduría que las mismas simbolizan es el único medio seguro de lograr ese éxito; *cf.* Spira (1981, p. 188). Por fin, Vox (1983, pp. 515-522) llega a sugerir que este poema no es otra cosa que una reproducción o reflejo del propio canto de las Musas Olímpicas. En otro orden de cosas, no deja de ser sugerente la hipótesis de Henderson (1982, p. 26) para quien la referencia explícita a Mnemosine como madre de las musas como primera palabra del poema puede relacionarse con la importancia del factor mnemotécnico en la poesía arcaica griega.

53. Matthiessen (1994, pp. 385-388). Sobre el concepto de felicidad en Solón, compartido y ampliado por Aristóteles, *vid.* Irwin (1985, pp. 89-124).

54. En opinión de Von Leutsch (1872, p. 153), en estos tres primeros dísticos se halla contenido el mensaje principal del poema, el tema del mismo.

55. La riqueza, en cuanto tal, no es objeto de crítica por Solón, por cuanto que la misma es un elemento necesario del éxito según todo el pensamiento griego; su línea de pensamiento se dirige tanto a su adquisición cuanto, sobre todo, a su conservación. *Vid.* Allen (1949, pp. 52-53). Sin embargo, Solón sí distingue entre felicidad (*olbos*) y riqueza (*chremata*): Masaracchia (1956, pp. 97-98; 113).

56. Alt (1979, p. 391); otros poetas, como Arquíloco, también se habían mostrado agresivos hacia una parte de la comunidad; *cf.* Vox (1983, pp. 517-518).

57. Gentili (1996, pp. 336-337).

58. Podemos aceptar la definición que da Fisher (1992, p. 74) en estos poemas solonianos de la *hybris*: «Comportamiento intencional, que se encuentra especialmente entre los ricos, y que se muestra tanto cuando se intenta obtener más riqueza como cuando se está dentro de un consumo excesivo, que es ilegal, injusto y ofensivo para las víctimas, la sociedad y los dioses».

59. Büchner (1959, pp. 180-181); sobre la *ate* como *leitmotiv* ya de los *Poemas Homéricos*, *vid.* Gundert (1942, p. 147); también Müller (1956, pp. 1-15); para Roisman (1984, pp. 21-27), *ate* tiene en Solón el mismo significado que en los *Poemas Homéricos*, menos en este pasaje, cuya novedad es que, en lugar de como causa inicial de *hybris* aparece como su resultado. Una revisión de los pasajes de autores griegos arcaicos que presentan ese término y sus relaciones con otros (*hybris*, *koros*, etc.) en Doyle (1985, esp. cap. 3), revisado y matizado por Schmiel (1989-90, pp. 343-346).

60. Hommel (1964, pp. 245-246).

61. Flor de Oliveira (1981-82, pp. 82-83), que subraya la relación entre la purificación y las Musas.

62. *Vid.* sobre la creencia de Solón en el indefectible castigo divino Lattimore (1947, pp. 174-175); Masaracchia (1956, pp. 105-108).

63. *Cf.* Massa Positano (1947, pp. 38-42).

64. *Cf.* Von Leutsch (1872, pp. 153-154); *vid.* también Eisenberger (1984, p. 11); Nesselrath (1992, pp. 95-96).

65. *Cf.* Allen (1949, p. 53).

66. *Vid.* la diferencia que establece Gentili (1996, p. 337) entre *ploutos* (vv. 9-10), riqueza inmobiliaria y *kerdos* (v. 44) riqueza fruto de actividades comerciales y mercantiles, a su vez, respectivamente, justa e injusta, en buena parte a partir de las ideas de Mele (1979).

67. *Vid.* Allen (1949, p. 53).

68. Matthiessen (1994, pp. 390-391) ha sugerido que hay, entre el verso 32 y el 33, una clara cesura en el poema, pero rechaza, frente a otros autores, que la segunda parte no sea soloniana o que el cambio se deba a que se han mezclado poemas de la primera etapa de Solón y de la época de madurez; para él, el cambio radica más en una mutación de perspectiva, pasándose de unos argumentos más teológicos a otros más humanos; una revisión de las interpretaciones sobre la relación entre ambas partes del poema puede verse en Christes (1986, pp. 3-5).

69. *Vid.* un panorama general sobre las posibles restituciones de este problemático texto en Massa Positano (1950, pp. 89-94); una de las más recientes restituciones, empleando posibles relaciones con el *Agamenón* de Esquilo, en Pötscher (1987, pp. 55-86); *vid.* además, *Id.* (1999, pp. 264-266).

70. Posiblemente Solón toma o utiliza un catálogo ya elaborado; *cf.* Erbse (1995, p. 252).

71. Büchner (1959, pp. 174-178).

72. Sobre el pesimismo que, en general, impregna todo el poema, Büchner (1959, pp. 186-189).

73. Sobre este conjunto de versos y su paralelo en otros autores, como Teognis, *vid.* Reinhard (1916, pp. 128-135); recientemente, Skiadas (1985, pp. 153-155) ha vuelto a analizar estos versos, reafirmándose en esta opinión y mostrando ulteriores paralelos con el resto de los líricos. Las relaciones de las poesías solonianas en general, y de ésta en particular con las pertenecientes a Teognis son evidentes aun cuando Solón da una nueva orientación a un tipo de contenidos semejante: Von Wilamowitz-Moellendorff (1913, pp. 268-271). Posiblemente ello sea debido también, si creemos a Lattimore (1947, p. 171), a la propia manera que tiene el autor de expresar sus ideas, que se caracterizará, paradójicamente, por la ausencia de un método o forma de hacerlo.

74. Ésta sería la idea básica de la segunda parte del poema según Christes (1986, p. 7).

75. *Vid.* sobre el ideal de equilibrio de Solón, que afecta también al equilibrio social en la *polis*, Massa Positano (1947, pp. 26; 36); por su parte, Pötscher (1999, p. 270) ha subrayado que aquí se observa la misma idea que Heródoto (I, 32, 1) pone en boca de su Solón en el episodio con Creso.

76. *Cf.* sobre esta cuestión Allen (1949, pp. 56-57; 61).

77. Loeffler (1993, pp. 29-30).

78. Nestle (1942, p. 132).

79. *Cf.* Gundert (1942, pp. 144-145); Büchner (1959, pp. 168-169); sobre el significado de estos últimos versos, que pueden verse como recapitulación y resumen de lo que ya ha venido defendiendo, *vid.* Allen (1949, p. 51); para este autor, igualmente, este último grupo de versos muestran cómo el hombre termina por caer en *ate*, a menos que los dioses le den el conocimiento suficiente para escapar a la ignorancia de lo que le tiene previsto el Destino (Allen [1949, p. 57]); *cf.* también Hamilton (1977, pp. 185-188) y Eisenberger (1984, p. 17).

80. Alt (1979, pp. 403-404). Todas estas interpretaciones presuponen la adscripción a Solón de todo el poema; esta idea fue atacada en tiempos por varios autores, entre ellos Perrotta (1924, pp. 251-260), que defendió que el poema, desde el verso 11, no era auténticamente soloniano, o Maddalena (1943, pp. 1-12), que sugería que los versos solonianos llegarían hasta el 62; sin embargo, éstas y otras propuestas similares no han tenido demasiado eco en la crítica.

81. Ferrara (1964, pp. 57-59).
82. Gagarin (1974, pp. 190-192); Matthiessen (1994, pp. 401-407).
83. Masaracchia (1956, pp. 128-129).
84. Rodríguez Adrados (1956, p. 185).
85. García Gual (1980, p. 41); *cf.* Massa Positano (1947, pp. 48-49), donde revisa las principales traducciones que se han propuesto.
86. Sobre el papel del médico en el poema, quizá aludiendo al papel de la Fortuna (*tyche*), *vid.* Noussia (1999, pp. 9-20).
87. *Cf.* Mele (1979)
88. *Vid.* Eisenberger (1984, p. 12); también Massa Positano (1947, pp. 69-70), que defiende una postura más acorde con la realidad.
89. Sobre la vinculación de este pasaje con la actividad como comerciante de Solón, *vid.* Von Wilamowitz-Moellendorff (1913, pp. 266-267).
90. Tedeschi (1982, pp. 33-46); Loeffler (1993, pp. 31-35).
91. *Cf.* Von Leutsch (1872, p. 168).
92. *Cf.* Cataudella (1966, p. 25).
93. *Vid.* una discusión del tema en Spira (1981, pp. 188-189), donde este autor subraya cómo la asignación cronológica de esta poesía dentro de la vida y obra de Solón es puramente subjetiva.
94. Croiset (1903, p. 587).
95. Discrepo, por todo ello, de la opinión de Hönn (1948, pp. 62-63), según el cual cuando Solón escribió esta elegía aún no tenía ninguna intención política, sino que se limitaba a exponer sus ideas sobre la marcha del mundo.
96. Eisenberger (1984, pp. 18-20); *vid.*, en Loeffler (1993, pp. 35-36) una perspectiva distinta, que yo no comparto, en la que según la autora no hay referencias directas al entorno socio-político inmediato. Sobre el aprovechamiento del mensaje soloniano por autores posteriores, *vid.* Cavallini (1989, pp. 424-429).
97. Preime (1945, pp. 55-57).
98. Vox (1964-a, pp. 18-48), donde subraya la vinculación y caracterización odiseica de Solón en esta autopresentación.
99. Fränkel (1993, p. 212).
100. L'Homme-Wéry (2000, pp. 22-23).
101. *Cf.* Gilliard (1907, pp. 157-158).
102. Preime (1945, pp. 57-58).
103. *Cf.* Jaeger (1926, pp. 9-13).
104. Jaeger (1926, p. 13); *vid.*, sin embargo, el juicio negativo de Adkins (1985, pp. 123-125), que considera que no hay aquí ningún tipo de teoría política sino que más bien se trata de «una obra de retórica, dedicada por completo a persuadir mediante un lenguaje emotivo».
105. Para Ferrara (1964, p. 65), la elegía puede dividirse, desde el punto de vista del pensamiento del autor, en tres partes: la ciudad está bajo la profección de Atenea y por ello no será destruida por la voluntad de Zeus y de los otros dioses: vv. 1-4; pero está en gran peligro por el desorden moral, político, social y económico en el que yace (vv. 5-29); la salvación puede estar sólo en la instauración del dominio de la *Eunomía* (vv. 30-39). Recientemente, Maharam (1994, pp. 303-304) ha resumido el poema en el conflicto entre la sabiduría, que conduce a la *Eunomía*, sinónimo de Libertad, y la ignorancia, que conduce a la esclavitud; igualmente, ha resumido (pp. 322-357) las diferentes posturas previas con respecto a este poema.
106. Se trata, sin duda, de los primeros versos del poema, a pesar de la presencia de la partícula *de* que en este caso no parece remitir a ningún verso anterior; *vid.* al respecto Ziegler (1954, pp. 383).
107. La diosa aparece acompaña de numerosos epítetos, posiblemente imitando fór-

mulas homéricas de invocación, pero también aportando, tal vez, explicaciones necesarias para la correcta comprensión del poema; *vid.* Rodríguez Alonso (1976, pp. 507-510).

108. Sobre los prototipos de la imagen de la divinidad que coloca sus manos sobre una ciudad para protegerla, *vid.* Massa Positano (1950, pp. 94-95); sobre la función del «nuestro» en el discurso soloniano, *vid.* Melissano (1994, pp. 50-51).

109. Nestle (1942, p. 130).

110. *Cf.* Ziegler (1954, p. 383); sobre la acumulación de referencias y ecos de tipo homérico en los primeros versos de esta poesía, *vid.* Henderson (1982, p. 27).

111. *Cf.* Ferrara (1964, pp. 66-68); Fränkel (1962, pp. 213-214).

112. Stahl (1992, pp. 388-399).

113. *Cf.* Adkins (1985, pp. 111-112).

114. Sobre los dos modelos actuantes, *vid.* Melissano (1994, pp. 52-54), donde muestra que Solón se vincula al mundo aristocrático, al mundo de los *esthloi.*

115. Argumentos a favor de una ejecución dentro del ámbito del simposio aristocrático de esta elegía, en Tedeschi (1982, pp. 33-39); sin embargo, parece haber argumentos, como se indica más adelante, para una recitación de carácter más amplio.

116. Sobre el empleo de un esquema de antítesis y paralelismos en los versos 1-4 y 5-8: seguridad bajo los dioses, destrucción por los ciudadanos; locura y orgullo de los ciudadanos, injusticia y arrogancia de los jefes, procedimiento típico del pensamiento de tipo arcaico y de transmisión oral, *vid.* Henderson (1982, p. 27), que sigue parcialmente a Fränkel. Skiadas con su análisis sintáctico ha mostrado cómo los *hegemones* de comportamiento inicuo y los *astoi*, es decir, el *demos*, con su arrogancia van a conducir a la ciudad al desastre, una idea que también puede rastrearse en Teognis (vv. 41-42). *Cf.* Skiadas (1985, p. 155).

117. Stahl (1992, p. 389); *cf.* también Anhalt (1993, cap. 2).

118. Otra referencia a acciones injustas se encuentra en el frag. 1 D, v. 12 y ello ha llevado a algunos autores, como Alt (1979, pp. 395-396) a considerar este fragmento 3 D anterior al 1 D, puesto que la referencia en el 1 D presupondría lo ya dicho en el 3 D.

119. Sobre la posible alusión aquí a la existencia de tierras públicas, que serían un factor importante para explicar la crisis, *vid.* Cassola (1964, pp. 26-68); sobre el origen del término y su aplicación a estas tierras públicas o, mejor, comunales, *vid.* Fouchard (1998, p. 60).

120. Han sido bastante divergentes las interpretaciones dadas a este término de jefes del pueblo; para unos, serían «nobles, jefes del estado, del país», sinónimo, en cierto modo, de los *basilees* de Homero, *vid.* Gilliard (1907, pp. 63-64); para otros como Ferrara (1964, p. 63), se trata, más bien de una clase política, responsables del gobierno y de la paz ciudadana; por fin, algunos como Jaeger (1926, p. 14) creen que el término se está refiriendo a la clase dirigente de la antigua nobleza; sobre el aspecto del quebrantamiento del orden y el desprecio a *dike*, de resonancias hesiódicas, *vid.* Stahl (1992, pp. 388-391).

121. Acerca de una posible relación de estos grupos con la leyenda de la avaricia de los amigos de Solón, *vid.* Diels (1888, pp. 279-288); *stasis* y *polemos* son dos términos que, según Ziegler (1963, p. 650), se muestran ambivalentes, refiriéndose tanto al hecho en sí de la discordia, cuanto al *daimon* que personifica la misma. *cf.* también sobre *stasis* como ruptura del buen orden o Eunomía, Vlastos (1946, p. 69); Ferrara (1964, p. 73) sintetiza el sentido de esta parte del poema de la siguiente manera: «la ciudad, devorada por las intrigas y por las facciones, ha llegado a un estado de servidumbre tiránica que produce escisión y guerra»; abundando sobre la equiparación entre esclavitud y tiranía, Stahl (1992, pp. 392-393). Sobre la ambivalencia del concepto de «esclavitud», dependiendo de quién escuchase el poema, *vid.* Adkins (1985, pp. 118-119). Una interpretación radicalmente diferente, en clave de la guerra entre Mégara y Atenas, en L'Homme-Wery (1996, pp. 195-216); esta autora también percibe ecos del *agos* ciloniano, especialmente en los versos 17-19: L'Homme-Wery (1999, p. 127).

122. Nestle (1942, pp. 133-134); subraya este autor cómo ni tan siquiera en la *Odisea* juega un papel importante la veneración común de determinados dioses, elemento que sí tendrá ya relevancia en la Atenas del siglo VI formando parte de la política religiosa de Pisístrato.

123. *Cf.* Gundert (1942, p. 145); Halberstadt (1955, p. 202).

124. Stahl (1992, pp. 399-401); *cf.* también una visión semejante en Spahn (1980, pp. 545-548), que incide también en el simbolismo del *oikos* presente en estos versos.

125. Raaflaub (1996, p. 1069).

126. *Cf.* Jaeger (1926, p. 20); *cf.* Ostwald (1969, pp. 68-69).

127. *Cf.* West (1974, p. 12); Henderson (1982, p. 29); este aspecto público determina que Demóstenes la haya utilizado como argumento básico en su discurso «Sobre la embajada fraudulenta» y ello ha permitido que el poema nos haya llegado básicamente completo: Rowe (1972, pp. 441-449).

128. *Disnomía* hay que entenderla como el conjunto de normas que no se inspiran en la justicia; *cf.* Gigante (1956, p. 41) y, frente a Eunomía, que es prerrogativa de los dioses, Disnomía es obra de los hombres; *vid.* Ameduri (1970-71, pp. 15-16).

129. *Cf.* Gundert (1942, p. 144). Sobre *Eunomía*, entendida como la norma (*nómos*) que está de acuerdo con la justicia, *vid.* Gigante (1956, pp. 47-49).

130. En opinión de Andrewes (1938, p. 90), además de este contraste entre ilegalidad y observancia de las leyes, es posible que el poema de Solón se refiera también, de forma más concreta, a la oposición entre la vieja legislación draconiana y la suya propia; en un sentido parecido, aunque sin el motivo draconiano, Ferrara (1964, pp. 78-79) ha visto cómo la acción de Solón representa la actividad de una fuerza concreta: «El buen gobierno (suyo y de los suyos) será una victoria contra el mal gobierno (de los otros), una modificación radical de las costumbres políticas y de la disposición de los ciudadanos». La *eunomía* no sólo propone un orden, sino que destruye el desorden existente.

131. Stahl (1992, pp. 398-399).

132. Hönn (1948, p. 66) ha considerado la elegía como el «programa del reformador».

133. Es posible, a este respecto, que tenga razón Andrewes (1938, p. 91) cuando afirma que la *eunomía* se refiere, en todas las épocas, más a un modo de comportamiento determinado de los ciudadanos que a un tipo concreto de constitución, lo que queda especialmente claro a propósito de la constitución espartana de Licurgo.

134. Éste es el sentido arcaico de *dike*, «el poder más o menos divino de la Ley que ... acarrea la ruina de toda la ciudad, no sólo de quien la viola»: Gagarin (1974, p. 191).

135. Sobre el papel fundamental de Zeus en la religiosidad soloniana, *vid.* Aguilar (1994, pp. 69-76).

136. *Cf.* Andrewes (1938, pp. 89-102).

137. *Vid.* Jaeger (1926, pp. 22-23).

138. Ostwald (1969, pp. 64-69).

139. Manuwald (1989, pp. 8-9).

140. *Cf.* Rexine (1958, pp. 18-19).

141. Linforth (1919, pp. 113-114).

142. *Cf.* Vox (1984-a, pp. 49-57) donde vincula todo ello con la iniciación eleusina: «aludiendo al conocimiento típico y al dolor empático del iniciado, en realidad Solón aludirá a una fe en el renacimiento de la propia ciudad»; sería, también según dicho autor, dentro del marco de la iniciación en los misterios eleusinos donde se daría la proclamación de Solón como feliz (*olbios*); sobre ese mismo concepto y la "felicidad de los iniciados" también reflexionó Lévêque (1982, pp. 113-126). En cualquier caso, el concepto soloniano de la felicidad, basada más en los dones espirituales que en los materiales, puede haber sido uno de los rasgos del pensamiento de Solón; *vid.* sobre tal cuestión Dupluoy (1999, pp. 7-9).

143. *Cf.* Mitchell (1997, pp. 142-144) que ve, correctamente, relaciones entre este mensaje y el que Teognis expresa en algunos de sus poemas (vv. 319-322; 441-446; 53-60).

144. *Cf.* Hönn (1948, pp. 67-68).

145. Loraux (1986, pp. 95-134).

146. *Vid.* sobre la cronología previa al arcontado de este poema Vox (1984-a, p. 49); una fecha posterior al mismo se sugiere en Ferrara (1964, p. 80).

147. Skiadas (1985, p. 156) ha propuesto recientemente leer en el verso 4 *tous* o *tousd(e)*, en lugar del *toîs(i)* transmitido por los manuscritos, lo que cambia algo el sentido de la frase.

148. Carlier (1984, pp. 141-173).

149. Carlier (1984, pp. 242-247); sobre la sucesión real espartana ver las importantes matizaciones de García Iglesias (1990, pp. 39-51).

150. Carlier (1984, pp. 255-256).

151. *Cf.* por ejemplo Murray (1990, pp. 140-141); Murray (1993, pp. 193-194).

152. Según ha visto Sakellariou (1993, pp. 589-601), entre lo que le otorga al pueblo y lo que le niega, se halla el concepto de justicia de Solón.

153. Cataudella (1966, p. 32); es interesante también la opinión de Vox (1984-a, pp. 60-63) según la cual Solón aquí se asemeja a Zeus, perfeccionando incluso el comportamiento del dios. Además, ha tenido en sus manos el poder que habitualmente le corresponde a un dios, puesto que sólo para un dios es normal «tomar» o «conceder».

154. Swoboda (1905, p. 5); *vid.* un tratamiento general en Hansen (1976); *vid.* también Rainer (1986, pp. 89-114); *cf.* Manville (1980, pp. 213-215).

155. Piccirilli (1976, pp. 741-742).

156. Sobre esta caracterización como guerrero, pero armado de la sabiduría, *vid.* Gomollón (1993-95, p. 65).

157. *Cf.*, por ejemplo, Van Effenterre (1977, p. 115), que subraya de este modo la evocación salaminia que realiza Solón; sobre la terminología de las armas, *vid.* Lazenby y Whitehead (1996, pp. 27-33).

158. *Cf.* Vox (1994-a, pp. 62-68).

159. Murray (1990, pp. 139-145) ha establecido una relación muy interesante entre esta *hybris* y determinados tipos de comportamientos aristocráticos con ocasión de la celebración de banquetes o *symposia*. Sobre el nuevo significado que *hybris* empieza a asumir con Solón, con un más marcado componente anti-ético, *vid.* Hooker (1975, p. 131); sobre un cierto cambio de énfasis entre la visión soloniana de la *hybris* entre sus primeros poemas y los posteriores al arcontado, *vid.* Fisher (1992, pp. 74-76); *cf.* también las observaciones de Santoni (1981, pp. 61-75).

160. En opinión de Vox (1984-a, pp. 153-156), y a propósito de este verso, «desmintiéndose parcialmente, Solón respondía así emblemáticamente a las varias presiones ejercidas sobre él para que realizase aclaraciones, enmiendas o integraciones del texto de la ley, ya redactado y, puede decirse con certeza, confiado a la publicación escrita» y ello entra dentro del *topos*, ya tocado por Teognis, de que la prerrogativa de agradar a todos es algo negado a las obras escritas, ya sean legislativas o poéticas.

161. Sykutris (1928, pp. 439-443); Von Wilamowitz-Moellendorff (1929, pp. 459-460).

162. Ziegler (1954, p. 386).

163. Rodríguez Adrados (1956, pp. 193-194); *cf.* Hönn (1948, pp. 124-127); el orden es 10-11-9-8.

164. Una interpretación distinta, que considera que el poema pudo haberse compuesto, más bien, ante los extraordinarios poderes recibidos por Dracón, en Rihll (1989, pp. 282-283); el mismo autor sugiere que los fragmentos 10 D, 9 D y 8 D corresponden a la juventud de Solón y no a su madurez y, por lo tanto, no tendrían nada que ver con Pisístrato (*ibid.* 277-286).

165. La relación entre la falta de sabiduría del *demos* y el surgimiento de la tiranía ha sido resaltada por Maharam (1994, p. 398); se trata de una de la primeras apariciones en griego del término *monarchos*; *cf.* Rihll (1989, pp. 282-283).

166. Rodríguez Adrados (1956, p. 194); sobre el origen de la metáfora en el repertorio poético, pero su transformación en metáfora política, *vid.* Gentili (1996, pp. 96-97).

167. Lomiento (1987, pp. 119-120).

168. Maharam (1994, p. 416).

169. *Cf.* al respecto Allen (1949, p. 63); esta idea del equilibrio en relación con *dike* también la ha defendido Gentili (1975, p. 159-162); sobre el uso posterior de esta imagen *vid.* Clay (1972, pp. 59-66).

170. Freeman (1926, p. 171).

171. En todo caso, según Rihll (1989, pp. 281-282), el contexto que establece Diógenes Laercio tampoco sería demasiado relevante; este autor prefiere considerar el fragmento, más bien, un poema de juventud, a partir sobre todo del tema de la locura. Sobre la referencia al Consejo como aludiendo al Areópago, *cf.* Rhodes (1981, pp. 154-155).

172. Gentili (1996, p. 97); una interpretación opuesta, que resalta la estupidez del *demos* a propósito de la comparación en Gottesman (1998, pp. 19-25).

173. La mayoría de los autores admite la lectura *chaunos* (insustancial, frívolo) del verso 6; *cf.* Nauck (1850, pp. 575-576); sin embargo, hay autores como Hadley (1903, p. 209) que prefieren una lectura *chenos* (relativo a los gansos), con lo que la frase habría que entenderla en el sentido de que la multitud se comporta como una bandada de gansos. No obstante, no parece haber motivo para preferir esta lectura apoyada según Hadley en Tucídides III, 38, 3,4, a la que transmite la tradición manuscrita que, además, encaja perfectamente con el pensamiento soloniano. Sobre la transmisión del texto *vid.* Opelt (1978, pp. 197-203).

174. Así, por ejemplo, Rihll (1989, pp. 278-281) rechaza que este fragmento se relacione con Pisístrato.

175. Acerca de la ausencia de enemistad entre Solón y Pisístrato, a partir del testimonio del primero, *vid.* Von Leutsch (1872, pp. 139-143).

176. Sobre este dístico, *vid.* Ziegler (1963, pp. 657-658); la interpretación de Roth (1993, pp. 97-101) refuerza más el sentido erótico del poema.

177. Aguilar (1991, pp. 18-19).

178. Esta interpretación en clave erótica fue avanzada por Skiadas (1966, pp. 373-376).

179. *Cf.* Fränkel (1993, p. 221).

180. Sobre el fragmento, *vid.* Ziegler (1963, pp. 658-659).

181. *Cf.* en tal sentido Gentili (1996, p. 337).

182. *Cf.* Ferrara (1964, pp. 52-53). No comparto, sin embargo, plenamente la afirmación del autor en el sentido de que «buscar referencias concretas a la realidad histórica del mundo aristocrático dominante en Atenas (del que Solón mismo formaba parte) es aquí bastante superfluo».

183. *Vid.*, sin embargo, Ferrara (1964, p. 54), que sitúa este poema antes de la *Eunomía* del que sería, según él, el presupuesto.

184. Rodríguez Adrados (1956, p. 196) sobre otros paralelos de este pesimismo griego en otros líricos como Baquílides y Teognis.

185. Sobre la relación de este fragmento con el verso 1173 de Teognis, *vid.* Gladigow (1967, pp. 404-433).

186. Sobre este Critias, antepasado del Critias que aparece en el diálogo platónico Timeo, y quizá distinto del miembro de los Treinta Tiranos del mismo nombre, *vid.* Labarbe (1989-90, pp. 240-255).

187. Cadoux (1948, p. 99); Develin (1989, p. 38).

188. Steinhagen (1966, pp. 263-264), con las principales valoraciones anteriores sobre esta escasa calidad.

189. Musti (1990, p. 20) ha observado con razón que no se dice nada de la mujer y que los ritmos biológicos y éticos expresados en el poema son únicamente masculinos.

190. *Cf.* Rodríguez Adrados (1956, p. 197).

191. *Cf.* Rihll (1989, p. 284).

192. *Cf.* Musti (1990, p. 22).

193. *Cf.* Humphreys (1983, p. 145).

194. Steinhagen (1966, pp. 267-268). Es también curioso observar cómo en un epígrafe de Berezan (Mar Negro) de fines del s. VI, que contiene posiblemente un oráculo de Apolo Didimeo, se utiliza también el número 7 y sus múltiplos 70, 700 y 7.000, seguramente con una idea de progresión tanto temporal como ética; *cf.* Rusyayeva (1986, pp. 25-64); Burkert (1990, pp. 155-160).

195. Schadewalt (1933, p. 299).

196. Steinhagen (1966, pp. 269-270).

197. Adkins (1985, pp. 125-132).

198. Musti (1990, pp. 11-12) ha observado una cesura, entre los versos 10 y 11, entre las dos partes del poema, que coincide con la referencia al quinto septenio, más o menos la mitad de la vida; así, mientras que en la primera parte se aludiría al crecimiento del cuerpo, en la segunda el tema sería el crecimiento de la mente; *cf.* ya Steinhagen (1966, pp. 273-274).

199. Schadewalt (1933, pp. 300-302).

200. Falkner (1990-91, pp. 1-15).

201. Tedeschi (1982, p. 39).

202. *Cf.* Rodríguez Adrados (1956, p. 198).

203. El poema posiblemente puede datarse entre el 580 y el 570 a.C.; sobre el sincronismo entre Solón y Mimnermo, mayor aquél que éste, *vid.* Diels (1902, pp. 480-483) y Dihle (1962, pp. 257-275). *Cf.* también Schadewalt (1933, p. 284) y Tuomi (1986). Sobre la posibilidad de que ambos se encontraran durante los viajes de Solón, *vid.* Reeker (1971, p. 104).

204. *Cf.* Kurtz y Boardman (1971). Sobre el eco en Cicerón de esta expresión, *vid.* Crusius (1895, p. 559).

205. Rodríguez Adrados (1956, p. 199).

206. *Cf.* Schadewalt (1933, pp. 282-302).

207. *Cf.* Vox (1984-a, pp. 88-91): «Solón actúa precisamente como Prometeo: ha tenido de hecho presente y puesto en práctica el consejo del astuto Prometeo (el Pre-vidente) de no aceptar regalos divinos porque pueden revelarse posteriormente perniciosos».

208. *Cf.* Shorey (1911, pp. 216-218), que observa perfectamente esta ironía de que aquí hace gala Solón, y señala cómo otros autores no la han percibido. *Vid.* sin embargo, Vox (1984-a, pp. 96-98), que aduce testimonios que muestran cómo el poder de los tiranos y, en general, el poder absoluto, era presentado, en la jerga política arcaica, como una red.

209. También puede aceptarse que, además de, o junto a la ironía, Solón hace gala de lo que Else (1965, pp. 41-43) llama «imaginación dramática».

210. Es probable que Solón esté aquí parafraseando la ley tradicional (*patrios*) que existía en Atenas y que declaraba *atimos* a todo aquél que intentara instaurar una tiranía y a toda su estirpe (Arist., *Ath. Pol.*, 16, 10). Sobre la posible adscripción al propio Solón de esa ley, *vid.* Carawan (1993, pp. 305-319); de ser cierta esta hipótesis, Solón podría estar haciendo ver lo absurdo de las aspiraciones de quienes deseaban que se convirtiera en tirano.

211. Esto demostraría una ambivalencia, dentro de la sociedad ateniense, de cara a la tiranía, considerada negativa por unos, entre ellos Solón, pero altamente positiva por otros; *vid.* en este sentido De Libero (1996, pp. 30-32).

212. Sobre la posible alusión implícita en esos versos al final de la tiranía de Antileonte de Calcis, *vid.* Lloyd-Jones (1975, p. 197).

213. Vox (1984-a, pp. 70-81) ha destacado, a propósito de este fragmento, cómo lo que afirma Solón haber hecho ha sido preservar los medios de vida de su patria, la tierra, y aduce al respecto que, precisamente, uno de los privilegios monárquicos era el derecho de consumir los bienes de la comunidad. Por último, la idea de que con su acción cree vencer mejor a todos los hombres parece tener modelos épicos en las acciones de Néstor u Odiseo. Su victoria lo es en una competición pública de justicia, una victoria intelectual, lo que le lleva a afirmar, consecuentemente, que no se avergüenza de haber perdido su *kleos* tradicional: «Heredero y, al mismo tiempo, contestador de la ideología heroica, Solón en realidad se plantea la misma alternativa clásica que se le había planteado como ejemplo al prototipo de los héroes, Aquiles: si preferir una fama inmortal (*kleos*) al precio de una muerte precoz, o bien una vida larga mediante un salvador regreso a la patria (*nostos*)». Pero su solución se asemeja no a la de Aquiles, sino a la de Odiseo. «Solón pierde el *kleos* voluntariamente a costa de conservar sabiamente la vida (¡el *noos* y el *nostos*!) y así obtendrá un nuevo y supremo *kleos*». «Solón, en suma, como se ha visto, rehusando la tiranía y la fuerza implacable ha rechazado la negación misma de la vida, es decir, la muerte prematura, aun cuando plena de riqueza y de gloria. Ha rechazado la ideología aristocrática de la muerte».

214. Como ha visto Fränkel (1993, p. 216), frente a la ausencia de la idea de conciencia sí existe, sin embargo, la reputación; su victoria, tal y como la ve Solón, le da una proyección universal, sobre todos los hombres, mientras que la tiranía le habría llevado a un dominio parcial, limitado a un territorio concreto. *Vid.* en este sentido Sauge (2000, p. 464).

215. Gomollón (1993-95, pp. 64-65).

216. Maddalena (1942, pp. 182-192).

217. Vox (1984-a, pp. 80-81).

218. *Cf.* las reservas al respecto de Rodríguez Adrados (1956, p. 200).

219. *Cf.* Fränkel (1993, p. 217).

220. La mayor parte de los autores se decantan por aceptar la honestidad absoluta de Solón en todo momento; *vid.*, por ejemplo, Muñoz Valle (1972, pp. 50-51).

221. Para Vox (1984-a, pp. 139-140) «precisamente la insistencia con la que Solón afirma haber honrado la palabra dada no puede dejar de ser sospechosa, y recuerda la engañosa habilidad de figuras, conocidas por el respeto de la letra, pero no del espíritu de un propósito» tales como Autólico u Odiseo. Ello se relaciona con la doblez soloniana, que mencionan los antiguos cuando hablan de la ambigüedad semántica al dar a la sisactía ese nombre, o cuando subrayaban la oscuridad intencional en la letra de sus leyes; para el mismo autor los populares «al inicio han pensado que su comportamiento era doble, que su suavidad era sólo aparente y que en el momento oportuno habría sacado fuera las uñas manifestando sus verdaderas intenciones, bastante más amargas; cuando posteriormente se han dado cuenta de que su comportamiento no había cambiado, han vuelto a la realidad y le han considerado un enemigo» (*Ibid.*, 147); *cf.* David (1985, pp. 7-22), que relaciona todo ello con el tema de la propaganda electoral en Solón.

222. Sin embargo, Rosivach (1992, pp. 153-157) muestra que, aunque es el pasaje soloniano el que permite esa interpretación, Aristóteles no ha interpretado correctamente el mismo.

223. En opinión de David (1985, p. 21), «la autoidentificación pública con los pobres y los oprimidos, unida a tonos demagógicos (aunque moralistas), el uso de la persuasión oracular, la pretensión de gozar de una extraordinaria popularidad, la manipulación de eslóganes ambiguos cuidadosamente calculados para levantar expectativas apropiadas de clases sociales antagonistas, programas elusivos de acción, muy probablemente respaldados por promesas secretas —todo ello eran ingredientes tácticos de lo que puede considerarse como la primera campaña electoral conocida por nosotros en la historia política. La estrategia propagandística usada por Solón no pretendía sólo asegurar su elección a la po-

sición extraordinaria de *diallaktes kai archon*, sino también preparar el camino para medidas políticas que, ciertamente habrían fracasado si hubieran sido desveladas totalmente con anterioridad». *Vid.* ya sobre la interpretación «electoral» de la poesía de Solón Croiset (1903, p. 589).

224. Cataudella (1966, p. 35).

225. *Cf.* Ferrara (1964, pp. 126-127).

226. L'Homme-Wery (1996, pp. 150-151); es posible, incluso, que los miembros del pueblo, los *kakoi*, hubiesen interpretado la proclamación soloniana de Eunomía como referencia a la isomoiría; *vid.* en este sentido L'Homme-Wery (1996-a, pp. 215-216).

227. *Cf.* L'Homme-Wery (1996, pp. 151-153).

228. En este sentido, Ferrara (1964, pp. 120-123) observa que el discurso de Solón no puede tener como objeto polémico a los campesinos áticos como clase social y movimiento político, sino que sólo puede dirigirse a los demagogos y potentes, a los «jefes del pueblo» que no habían comprendido la lección de los males pasados y huían de los deberes asignados por Solón a la aristocracia. No es, pues, un ataque, a la avidez de la plebe, sino a aquellos elementos de la clase superior, a quienes corresponde por naturaleza la hegemonía, que no conciben y ejecutan su propia función política. Es precisamente la estulticia de éstos la que preocupa al legislador y es a éstos a quienes rechaza su ofrecimiento de apoyarle para hacerse con la tiranía.

229. Un estudio reciente del poema, su texto, transmisión, traducción y análisis, en Fernández Delgado (1999, pp. 19-44).

230. *Vid.*, sin embargo, Luján Martínez (1995, pp. 303-307) que sugiere que faltaría algún verso al inicio, que Aristóteles habría citado indirectamente; tampoco Fernández Delgado (1999, pp. 24-25, 42) cree que el poema esté completo, sugiriendo que le faltarían unos once versos.

231. *Vid.* Fränkel (1993, p. 218), que lo ha comparado a un parlamento de la tragedia clásica; en un sentido similar, acentuado además por el uso del yambo, que en su opinión habría que ver como un precedente del metro luego empleado en la tragedia ática, *vid.* Else (1965, pp. 44-46, 61-63).

232. Magurano (1992, pp. 191-212); sin embargo, es razonable pensar que, como buena parte de la poesía arcaica, el poema les fuese recitado a sus correligionarios dentro del marco del *symposion*; *cf.* Fernández Delgado (1999).

233. *Vid.* García Novo (1979-80, pp. 210-213). Sobre el uso del «yo» en Solón, *vid.* las observaciones de Will (1958, pp. 301-311).

234. Sobre la estructura del poema en tres partes: exordio, vv. 1-2; prueba, vv. 3-15 y método, vv. 15-27, *vid.* García Novo (1979-80, pp. 200-201).

235. En opinión de Vox (1984-a, pp. 111-112), sin embargo, se refiere a la unificación en asamblea de variados componentes del cuerpo cívico, algunos de los cuales se hallaban antes dispersos; se trataría, en su opinión, de una refundación de Atenas: «En una época en la que se hacían amplias celebraciones poéticas de migraciones coloniales, remotas y contemporáneas en los versos de Arquíloco y Mimnermo, Solón ha querido celebrar su propia y anormal empresa: la de no haber fundado una nueva ciudad, colonia de Atenas, sino la de haber refundado la propia metrópolis en crisis». Sobre la idea de una asamblea política, evocada por la expresión soloniana, *vid.* también Ruzé (1997, pp. 352-354).

236. Sobre el doblete que establece aquí Solón con relación a *ge*, que puede ser tanto *Ge*, la madre de los dioses olímpicos, cuanto *ge*, la tierra sobre la que viven los atenienses, es decir, entre lo concreto y lo abstracto, *vid.* Ziegler (1963, pp. 648-649); sobre la contraposición esclavitud-libertad, tanto de la tierra como de los hombres, *vid.* García Novo (1979-80, pp. 205-207); sobre la relación que existe entre la retirada de los *horoi* y los actos habituales en una fundación colonial, que empieza en una situación «prepolítica», *vid.* Vox (1984-a, p. 114). La referencia a la tierra también puede aludir a la nueva prosperidad, que la ausencia de discordia puede traer a la ciudad y que se manifiesta en el

crecimiento de las cosechas; *vid.* sobre esta intepretación Blaise (1995, p. 32). Por fin, sobre la posible relación de la concepción soloniana de la Madre tierra con la gran diosa madre anatolia, *vid.* L'Homme-Wery (2000, pp. 28-37).

237. Maharam (1994, pp. 490-492) ha mostrado también cómo Solón se está refiriendo, además de a la diosa Gea, a la tierra de cultivo, indicando además cómo se ha producido un cambio de concepto con respecto a la terminología homérica equiparable.

238. *Vid.*, un buen y reciente resumen de la cuestión en Sauge (2000, pp. 614-615), quien señala la metáfora implícita en los versos solonianos y cómo, por metonimia, la servidumbre de la tierra implica la de los encargados de su cultivo; sobre el claro significado jurídico del término empleado para mencionar la retirada de los *horoi*: *horous aneilon*, *vid.* Woodhouse (1938, pp. 109-110). Algunos autores, sin embargo, han defendido una opinión sustancialmente opuesta a la habitual como, por ejemplo, Cataudella (1966, pp. 36-39), que sugiere que lo que Solón habría hecho no sería tanto retirar los *horoi* cuanto implantarlos.

239. Van Effenterre (1977, pp. 91-130); L'Homme-Wery (1994, pp. 362-380); L'Homme-Wery (1996-a). Sin embargo, Maharam (1994, p. 463), reivindica la interpretación que se ha dado tradicionalmente a esos versos de Solón.

240. Harris (1997, pp. 105-106). Ya French (1984, pp. 1-12) había avanzado una hipótesis similar, pero centrando el conflicto, sobre todo, en el asunto del exilio y posterior regreso de los Alcmeónidas.

241. Para Maharam (1994, p. 464) en este punto se halla el *climax* del poema; sobre el uso de este argumento lingüístico como una prueba más de la situación que requiere solución, *vid.* Rudberg (1952, pp. 1-7).

242. *Cf.* Ferrara (1964, pp. 102-103).

243. Sobre la oposición que representan ambos términos, fuerza y justicia, ya al menos desde Hesíodo, *vid.* Vox (1983-a, pp. 307-309); la oposición tradicional entre los dos términos ha sido justamente resaltada también por López Melero (1988, pp. 61-81).

244. Blaise (1995, pp. 28-29).

245. *Cf.* Jaeger (1957, pp. 378-385), acerca de la conveniencia de mantener la lectura *homou* en el verso 16, que serviría como un reforzamiento adverbial del sentido de la frase, además de disponer de una mayor fuerza en la tradición manuscrita, frente a la lectura *nomou* que, aun sin variar excesivamente el sentido de la frase, no es, en absoluto, necesaria, además de contar con una tradición menos importante; sobre la conveniencia de mantener *homou* y acerca del uso que hace Solón de fuerza y Justicia, *vid.* también las observaciones de García Novo (1979-80, pp. 199-213). Igualmente, Ferrara (1964, pp. 92-100), que destaca cómo en este pasaje se concentra la clave del discurso político soloniano, aunque su exégesis se basa en la aceptación de la lectura *nomou*. También Stier (1928, pp. 230-231) y Gigante (1956, pp. 28-49) prefieren leer en lugar de *homou* («junto»), *nomou* («de la ley»), lo que les lleva a interpretar la frase en un sentido diferente. Por fin Fernández Delgado (1999, p. 24) aduce los papiros, además del propio sentido general del poema para preferir la lectura *homou*. Sobre el concepto de armonía en Solon, *vid.* L'Homme-Wery (1996, pp. 145-154).

246. Blaise (1995, p. 29).

247. Como ha observado también Vox (1984-a, pp. 131-138), en el comportamiento de Solón hay una novedad importante, por cuanto que *bie* y *dike* son alternativas generalmente irreductibles.

248. Sauge (2000, p. 461).

249. Blaise (1995, p. 30).

250. Una opinión según la cual Solón garantiza leyes iguales para todos los ciudadanos en Hammond (1961, pp. 76-98).

251. Como ha visto L'Homme-Wery (1996, p. 151), para Solón la igualdad en el reparto de la tierra no es el medio para llegar a la ciudad de los iguales u *homoioi*; *cf.* también L'Homme-Wery (1996-a, pp. 237-239).

252. Es el relato de lo que «pudo haber hecho», por emplear la expresión de García Novo (1979-80, p. 207).

253. En el sentido de frenar sus instintos que, generalmente, conducen a la avidez y a la venganza: *vid.* Sánchez de la Torre (1988, p. 88).

254. García Novo (1979-80, p. 208).

255. *Cf.* Maharam (1994, p. 467).

256. Vox (1984-a, p. 127) afirma, siguiendo a West y a Nagy, que «la imagen combativa del lobo debía de pertenecer a la tipología característica de la poesía polémica, sobre todo del yambo, y ser por consiguiente un símbolo deformante; y esta autocaracterización soloniana figura precisamente en la apología yámbica. *Cf.* Vox (1983-a, p. 306). Sobre las peculiaridades del uso del yambo en Solón, *vid.* Torné Teixidó (1993-95, pp. 69-75).

257. Algunas implicaciones del uso del símil del lobo en Blaise (1995, pp. 33-37); sobre el componente de astucia que también representa este animal, *vid.* Fernández Delgado (1999, pp. 40-41). Igualmente, es interesante la interpretación de Anhalt (1993, cap. 3), que ve en esta imagen la identificación de Solón con un *pharmakos* o «chivo expiatorio» que intenta unificar a la ciudad haciéndola coincidir en su oposición a él; esta caracterización ha sido puesta en relación con el exilio de Solón por Torné Teixidó (1993-95, p. 73).

258. Vox (1984-a, p. 130) ya ha visto esto como la táctica del guerrero, que se fía no sólo de la fuerza, sino también de la astucia; equiparándose al lobo se refiere a sus dotes de oblicuidad y de ambigüedad. Por su parte, Maharam (1994, pp. 461-462) relaciona la visión del lobo con la idea de la libertad que él reivindica para todos los ciudadanos y, por consiguiente, para la *polis*; igualmente, recoge los precedentes homéricos de esa imagen (*Ibid.* 499-505).

259. Como ha visto Ferrara (1964, p. 104), la lección de Solón era que «ni el noble en cuanto tal, ni el tirano, ambos ignorantes de la compleja realidad ética y religiosa sobre las que se basan los destinos de la ciudad y el bienestar de los ciudadanos, están en condiciones de gobernar realmente. Para gobernar, es necesario darse cuenta de lo que importa un ordenamiento civil bien hecho, leyes elaboradas adecuadamente, una justicia honesta. Es necesario ser virtuoso, equilibrado, profundo en las cosas humanas y en las divinas, inteligente, astuto y fuerte. Se debe ser dúctil e intransigente, provisto de verdadera *arete*, ser sabio, saber imitar a Solón».

260. *Cf.* Rodríguez Adrados (1956, p. 203).

261. Algunas interpretaciones sobre el símil que emplea Solón en Stinton (1976, pp. 159-160).

262. *Cf.* Vox (1994-a, pp. 120-121) para quien «esta imagen del tirano-demagogo que descrema la leche-pueblo, aun cuando expresada de forma oscura, es una referencia ulterior al motivo polémico de la voracidad bestial del tirano», que se ejerce contra el *demos*, y no específicamente contra la aristocracia, por lo que interpreta el pasaje con el sentido de que «otro habría agitado al pueblo para quitarle la grasa».

263. *Cf.* también sobre esta imagen soloniana Cataudella (1966, pp. 80-82); *vid.* también el artículo de Loraux (1984, pp. 199-214). donde analiza el pasaje soloniano, así como el sentido de su transmisión por Aristóteles, dentro de la idea de este autor acerca de la necesaria existencia de las «clases medias» en la ciudad para evitar la guerra civil o *stasis*; y aquí la evocación del *metaichmios* no deja de tener pleno sentido. Por su parte, Stinton (1976, pp. 161-162) considera que Solón quiere enfatizar aquí la protección que en el conflicto ha brindado a los nobles, a los *esthloi*.

264. Tanto Van Effenterre (1977, p. 112) como L'Homme-Wery (1996-a, pp. 122-123) han creído ver en este fragmento referencias a la tierra de Eleusis (presuntamente) reconquistada por Solón, según la teoría que defienden ambos autores.

265. La multiplicidad de lecturas que tiene el término de *kydos* ha sido puesta de relieve por Kurke (1993, pp. 131-163).

266. Rodríguez Adrados (1956, p. 204).

267. Woodhouse (1938, pp. 9-16).

268. Linforth (1919, p. 111), sin embargo, opinaba que habría tan poco que pudiera reconocerse como genuinamente soloniano que sería imposible entrar en el detalle de las mismas.

269. *Cf.* Ruschenbusch (1966); también se puede encontrar un elenco de las leyes, junto con otros testimonios, en Martina (1968), aunque es menos crítico en su selección que el anterior.

270. *Cf.* Ruschenbusch (1966, pp. 1-2).

271. *Vid.* unas observaciones interesantes a propósito del empleo a hacer de las leyes en Gilliard (1907, pp. 57-58); igualmente, el análisis de Ruschenbusch (1966, pp. 23-52) sobre su transmisión.

272. Acerca del carácter necesariamente de hombre político del sabio del siglo VI a.C., *vid.* Gilliard (1907, p. 24); sobre la cifra de diez años de observancia inalterada de las leyes, posiblemente una deducción del propio Heródoto (frente a los 100 años) que la mayor parte de la fuentes transmiten, *vid.* Piccirilli (1977, pp. 23-30).

273. Weber (1927, pp. 154-166); Lloyd (1987, pp. 22-28); sobre los ecos de la gloria o *kydos* aristocrático que se encuentran detrás de esta historia, *vid.* Kurke (1993, pp. 153-155).

274. Nawratil (1940, pp. 125-126).

275. En efecto, aunque las riquezas puedan ayudar, no hay nada que compense de los beneficios de que puede disfrutar un hombre modesto, como la salud y la bendición de los hijos; y ello es tanto más claro en el caso de Creso, y el triste destino de sus dos hijos (Hdt., I, 34-45). Sobre esta interpretación *vid.* Stahl (1975, pp. 5-6); sobre Solón como espectador, que realmente no está viendo el tesoro, sino el final que va a suceder, *vid.* Travis (2000, pp. 353-356); igualmente, sobre el diferente significado que la idea de observar (*theoria*) tiene para Solón y para Creso, *vid.* Ker (2000, pp. 311-315).

276. Chiasson (1986, pp. 249-262).

277. Sobre las relaciones de Solón con el calendario, *vid.* Soubiran (1978, pp. 9-20).

278. Sobre el posible trasfondo délfico de esta idea, *vid.* Lefevre (1971, p. 289).

279. Por supuesto, se trata de tipos distintos de felicidad y, uno de los mensajes del relato es el rechazo de la ecuación riqueza=felicidad; *cf.* Krischer (1964, pp. 174-177). Sobre el concepto de felicidad en este diálogo, *cf.* Schneeweiss (1975, pp. 161-187).

280. Audiat (1940, p. 4).

281. Sobre el carácter temporal de *euthichia* y el mucho más permanente de *olbos* en Solón, *vid.* Dupluoy (1999, pp. 3-5); sin embargo, la concepción de *olbos* es diferente en Creso y Solón (*ibid.* 5-9).

282. Para decirlo con palabras de Markianos (1974, p. 1), «Solón no entraba dentro de los intereses de Heródoto».

283. *Cf.* Ferrara (1964, pp. 29-31); *vid.* también Masaracchia (1958, p. 17); con respecto a la entrevista con Creso, Gilliard sugiere que la fuente de Heródoto pudiera ser de origen lidio; *cf.* Gilliard (1907, p. 23), pero ello no parece probable.

284. *Cf.* Gilliard (1907, pp. 25-26). En palabras de este autor, «debemos concluir que en el siglo V el nombre de Solón no era conocido más que por historietas sin gran importancia, como aquélla de la que nos habla Heródoto y que, a los ojos de los más competentes entre los políticos y los historiadores, no jugó un gran papel en la historia del desarrollo de Atenas». Una visión muy distinta en Szegedy-Maszak (1993, pp. 201-214), que defiende que, aunque no lo mencione explícitamente, Tucídides ha podido utilizar a Solón como paradigma explicativo de la situación política del siglo V en Atenas.

285. Nawratil (1942, pp. 1-8); Miller (1963, pp. 88-89); Piccirilli (1977, pp. 23-30).

286. *Vid.* Masaracchia (1958, pp. 4, 17), donde afirma que «no puede, pues, dudarse, de que Heródoto tuviese un buen conocimiento de primera mano de la poesía de Solón y que haya empleado abundantemente ese conocimiento en la construcción del episodio del

encuentro del sabio ateniense con Creso»; *cf.* al respecto Linforth (1919, pp. 25-26; 117), donde afirma que «Heródoto pone en la boca de Solón un discurso que suena como una paráfrasis de las opiniones filosóficas de Solón. Debe de haber tomado directamente de los poemas las ideas de las que se compone el discurso».

287. Audiat (1940, pp. 7-8); Markianos (1974, pp. 1-2); Chiasson (1986, pp. 249-262).

288. *Vid.* Masaracchia (1958, pp. 12-15).

289. De Sanctis (1936, p. 4); *cf.* en tal sentido, con una crítica de la bibliografía precedente, Shapiro (1996, pp. 348-364).

290. Shapiro (1996, pp. 348-364).

291. Miller (1963, pp. 58-94). *Vid.* también Markianos (1974, pp. 1-20) que analiza las tradiciones cronológicas orientales transmitidas por Heródoto y critica la cronología elaborada para Solón en el siglo IV basada en el cómputo arcontal y, en su opinión, menos fiable.

292. Miller (1959, pp. 29-52). La hipótesis empleada se basa, sobre todo, en la utilización de las listas anuales de efebos atenienses, en las que se da la circunstancia de que cada contingente anual (*helikia*) se halla bajo la protección de un héroe diferente y en que el número de héroes es 42, por lo que el ciclo se reinicia cada 42 años. A partir de ahí, Miller supone que para la fijación de la fecha de Solón se han contado dos ciclos completos a partir de la época de Clístenes, por considerarse que Solón reestructuró, o incluso creó, el sistema de las *helikiai*, dentro de la reorganización del ejército cívico. Ello también le permite a la autora modificar la cronología admitida para los sucesos previos a la subida al poder de Pisístrato.

293. *Cf.* Linforth (1919, pp. 24-25).

294. Brown (1989, pp. 1-4).

295. Como ya se mencionó en la primera parte del libro, no entro en el tema de la autoría concreta de la *Athenaion Politeia*, aunque asumo, siquiera a efectos de cita, la autoría aristotélica.

296. Sobre las informaciones que da Aristóteles acerca de la sociedad ateniense y Solón, sigue siendo muy ilustrativo el libro de Von Wilamowtz-Moellendorf (1893).

297. Linforth (1919, pp. 18-20); *cf.* Adcock (1912, pp. 1-16).

298. Masaracchia (1958, pp. 48-54).

299. Rhodes (1981, pp. 20-23).

300. Toda esta primera parte de la obra ha sido comentada exhaustivamente por Rhodes (1981, pp. 84-179).

301. Woodhouse (1938, pp. 17-24) hizo un análisis de este párrafo, y concluía que Aristóteles había mezclado la situación de los deudores y de los hectémoros, cuando se trataba de dos cosas distintas; aunque ha transmitido parcialmente el malestar que la situación planteaba, ha confundido dos tipos de circunstancias: la situación de descontento general causada por la legislación sobre deudas, y la irritación de un grupo especial, los hectémoros, debido a las restricciones de su *status* particular. Aristóteles introduce a los hectémoros, término ya obsoleto en su época, y tiene que explicar quiénes son, aunque no lo consigue por cuanto que no dispone más que de fragmentos incoherentes de tradiciones, entre las que se hallaría el sólido núcleo, de poca utilidad, de los versos de Solón. Además, no había una tradición oral viva. Sin embargo, sí hay una serie de informaciones que pueden extraerse, a pesar de sus defectos, de este pasaje: en primer lugar, que había en el Ática, en tiempos de Solón, un conjunto de individuos llamados hectémoros, vinculados a la agricultura y a la tierra, y en una relación de dependencia de los ricos; en segundo lugar, que su nombre derivaba de algún aspecto de las condiciones en las que trabajaban; tercero, que sus condiciones generales eran bastante malas y su relación con los ricos era de gran dureza; cuarto, que la legislación sobre las deudas implicaba el sometimiento de la persona del deudor y de su familia. Todo esto, transmitido por Aristóteles sin que él mismo hubiese llegado a comprender muy bien de qué se trataba. *Vid.* también un

panorama de los análisis realizados sobre el pasaje aristotélico en Rhodes (1981, pp. 90-97); por su parte, Keaney (1992, p. 51) considera que esta información aristotélica, que aparece en la primera referencia explícita a Solón, se debe al deseo del autor de mostrar de parte de quién se encuentra el legislador desde una perspectiva moral.

302. Sobre la tradición de su vinculación a las clases medias, *vid.* Rhodes (1981, pp. 123-124).

303. Sobre la posibilidad de que toda la historia sea una invención tardía, *vid.* Rhodes (1981, pp. 128-130).

304. *Vid.* por ejemplo, el análisis de Vox (1984, pp. 117-120) en este sentido a propósito del ditirambo 19 Snell-Maehler de Baquílides, en función anti-temistoclea y pro-cimoniana, y el frag. 727, vv. 4-10 Page de Timocreonte de Rodas, claramente anti-temistocleo, y que presenta una clara paráfrasis del fragmento 24 D, vv. 8-15.

305. Puede verse, no obstante, el comentario de Rhodes (1981, pp. 130-146).

306. Sobre la posible relación de este cargo con los barcos, junto con una reflexión acerca de lo público y privado en la Atenas presoloniana, *vid.* Ostwald (1995, pp. 368-379).

307. Sobre los anacronismos en la letra del texto de Aristóteles, *vid.* Ostwald (1955, pp. 104-105).

308. Sobre la *atimia*, entendida por Aristóteles como pérdida de los derechos ciudadanos, pero seguramente implicando en la propia época de Solón la consideración del afectado como un fuera de la ley, y susceptible por ello de recibir la muerte sin que el asesino tuviese que responder de ese hecho, ya hemos hablado en la primera parte.

309. *Cf.* Keaney (1963, pp. 120-121).

310. Interpretaciones de este controvertido pasaje en Kraft (1959-60, pp. 21-46); Kraay (1968, pp. 1-9); Chambers (1973, pp. 1-16); Rhodes (1981, pp. 164-168).

311. Estas diferencias podrían deberse a la existencia de tradiciones diferentes sobre Solón (al menos tres) que harían hincapié en sus actividades económicas, políticas e intelectuales, respectivamente; *vid.* sobre esta cuestión Keaney (1992, pp. 56-58).

312. Rosivach (1992, pp. 153-157), aunque subraya que es una interpretación que no se desprende de los mencionados pasajes, que mostrarían, más bien, una visión opuesta a repartir tierra alguna.

313. *Cf.* Rosivach (1992, pp. 153-157); un comentario reciente con análisis estilístico y de fuentes de los capítulos 11-12 de la *Athenaion Politeia* en Aguilar (1999, pp. 261-274).

314. *Vid.*, sin embargo, otra interpretación de este episodio en Hemmerdinger (1984, p. 167), que lo situaría en 594, marcando así su papel de mediador.

315. Piccirilli (1974, p. 411); *cf.* sobre la postura de Aristóteles con respecto a las relaciones entre Solón y Pisístrato Santoni (1979, pp. 972-977); *cf.* también Keaney (1992, pp. 106-109).

316. Esto se relaciona con la revisión histórica del pasado democrático de Atenas que tiene lugar en la ciudad desde fines del s. v; *cf.* Rhodes (1981, pp. 260-261); con esa referencia, posiblemente Aristóteles quiera reconocer la contribución de Solón al desarrollo de la democracia, pero reafirmando al tiempo la visión del s. v, que hacía a Clístenes su creador; *vid.* sobre esta interpretación Keaney (1992, p. 26).

317. La contraposición entre estos individuos ilustres y la masa está siempre presente en Aristóteles; *cf.* Rhodes (1981, pp. 345-348); una de las más antiguas listas de *prostatai tou demou* la encontramos en Isoc. 15, 230-236, y empieza también por Solón; en Platón (*Resp.* 565 d), sin embargo, se relaciona la tiranía con esta figura del *prostates* del demos.

318. Rhodes (1981, pp. 376-377), que considera esa observación del propio Clitofonte.

319. Este apartado constituiría una especie de sumario y conclusión, elaborada por el propio Aristóteles, de la primera parte de la obra, en la que se ha visto cómo el *demos* fue ganando poder poco a poco; *vid.* Rhodes (1981, p. 493); como ha sugerido Keaney

(1992) *passim,* y xi, la principal tesis de Aristóteles en esta obra es que el pueblo ha ganado poder apropiándose de atribuciones que originariamente estaban en manos de otros órganos.

320. Tovar (1970, pp. 31-35); sobre las fuentes de Aristóteles y su uso, puede verse también Gilliard (1907, pp. 19-22).

321. *Cf.* al respecto, entre otros, Andrewes (1974-a, pp. 21-28); Ruschenbusch (1966); Stroud (1979).

322. *Cf,* por ejemplo, Ruschenbusch (1966, pp. 1-2; 103-126).

323. Leduc (1998, pp. 415-422).

324. Mossé (1996, pp. 1332-1333) relaciona estas contradicciones con lo acalorado del debate político del siglo IV al que la *Athenaion Politeia* no consigue sustraerse.

325. *Vid.* una visión de conjunto en Santoni (1979, pp. 959-984).

326. French (1984, pp. 1-2).

327. Ferriolo (1978, pp. 67-68). Sobre la oposición entre democracia moderada y radical en Aristóteles, *vid.* Braun (1983, pp. 4-39); *cf.* las precisiones de Lintott (1992, pp. 114-128) acerca de que el modelo que más le satisfacía a Aristóteles era, precisamente, el de lo que podría llamarse «democracia soloniana».

328. Hay, sin embargo, alguna contradicción entre las informaciones de la *Política* y las de la *Athenaion Politeia* con relación a la elección de los magistrados, que según Rhodes (1981, pp. 146-148) habría que resolver a favor de esta última.

329. *Cf.* Ruschenbusch (1966, pp. 40-42).

330. Masaracchia (1958, p. 69).

331. Lintott (1992, pp. 114-128).

332. El peso que asume Solón en el conjunto de la *Política* de Aristóteles ha sido ya destacado, por ejemplo, por Santoni (1979, pp. 961-962), que señala cómo, además, Aristóteles incluye en ésta y otras obras otras noticias que no aparecen en la *Athenaion Politeia.*

333. Masaracchia (1956, p. 69); en opinión de este autor, Solón aparece como «hombre político, moderado, hostil a los ricos, pero alejado de las degeneraciones democráticas, *mesos* por condición económica, promotor de una forma de estado intermedia entre la oligarquía y la democracia en el plano ideológico».

334. *Cf.* Santoni (1979, pp. 963-967).

335. *Cf.* Linforth (1919, pp. 17-18).

336. Ver sobre la correcta interpretación a dar a esta noticia, que puede contrastarse con otras referencias en el mismo tenor, Kyle (1984, pp. 91-105); *cf.* Weiler (1983, pp. 573-582).

337. *Cf.* Snell (1971, pp. 114-119).

338. *Cf.* sobre esta cuestión las observaciones de Mastrocinque (1984, pp. 25-34).

339. Sobre la posibilidad de que Éforo haya sido una de las fuentes empleadas por Diodoro en su libro IX, *vid.* Mühl (1956, pp. 203-205).

340. *Cf.* Piccirilli (1977, pp. 999-1004), con todo el debate precedente.

341. Gilliard (1907, pp. 17-18).

342. *Cf.* Linforth (1919, pp. 16); *vid.* sobre el uso directo y amplio de los propios poemas de Solón por Plutarco Bowie (1997, pp. 99-108).

343. *Cf.* Linforth (1919, pp. 16-17); Von der Mühll (1942, pp. 89-102); Piccirilli (1977, pp. 999-1016).

344. *Vid.* las observaciones generales de Ruschenbusch (1994, pp. 375-377); un estudio de conjunto reciente de la biografía en Hadavas (1995).

345. Para una buena introducción al texto de Plutarco, así como una excelente traducción al castellano, profusa y oportunamente anotada, remito a la elaborada por A. Pérez Jiménez, *Vidas Paralelas II*, en la *Biblioteca Clásica Gredos*, nº 215, Madrid, 1996.

346. *Cf.* Von Leutsch (1872, pp. 143-144).

347. Mossé (1996, p. 1334).
348. Mele (1979); *vid.* un estado de la cuestión del debate suscitado por estas propuestas en Alonso Troncoso (1994, pp. 68-95).
349. Aguilar (1991, pp. 18-21).
350. Sobre los posibles vínculos épicos de la locura de Solón (por ejemplo, el tema de la locura de Ulises), *vid.* Vox (1984-a, pp. 41-48).
351. Flaceliere (1947, pp. 235-247); *cf.* también Mastrocinque (1984, pp. 25-34).
352. *Cf.* por ejemplo, Freeman (1926, p. 171).
353. Sobre los problemas que plantean ambas versiones, *vid.* Figueira (1985, pp. 280-285).
354. Beattie (1960, pp. 21-43). *Vid.*, sin embargo, Freeman (1926, pp. 171-176), que piensa que poco de verdad puede extraerse de ambas versiones fuera del hecho de que Salamina fue capturada en buena medida por los esfuerzos de Solón.
355. Sobre la posibilidad de que Solón haya impulsado la fijación por escrito de la Iliada, *vid.* Sauge (2000, pp. 472-475).
356. Piccirilli (1974, pp. 387-398).
357. *Vid.* Freeman (1926, pp. 174-176), que duda de la veracidad de todo este relato, considerándolo todo él como invención posterior. Un análisis reciente sobre los argumentos que menciona Plutarco como empleados, alternativamente, por Solón para demostrar el carácter ateniense de Salamina, en Higbie (1997, pp. 278-307).
358. Puede verse sobre este asunto Freeman (1926, pp. 158-160) que sugiere que la guerra se inició durante el arcontado de Solón, y que Atenas tomó parte en la misma por sugerencia del mismo, nombrando como general al recién amnistiado Alcmeón. La campaña sería poco importante y el propio Solón no habría tomado parte en la misma al estar ocupado con la legislación. La guerra acabaría hacia el 591 o 590 a.C.; en todo caso, en la primera parte del libro se ha debatido con más extensión acerca de este problema.
359. *Cf.* Parker (1983).
360. *Cf.* sobre estos órganos Hignett (1952, pp. 305-311).
361. Cataudella (1966, pp. 211-213); sobre la historia del Areópago puede verse también Wallace (1989).
362. Sobre el anacronismo que supone el demótico de este individuo, *vid.* Gilliard (1907, p. 69) y Freeman (1926, pp. 162-163).
363. *Vid.*, sin embargo, la interpretación de Freeman (1926, pp. 162-165), para quien no hay por qué negar la intervención de Solón en el asunto, aunque parte de la base de que al inicio de su arcontado, y con motivo de la primera Guerra Sagrada, él mismo incluiría dentro de la ley de amnistía a los Alcmeónidas, entre los que se hallaba el nombrado general ateniense para las operaciones, Alcmeón. La fecha del juicio, por otro lado, la sitúa esta autora más o menos una generación después del intento ciloniano, hacia 610-600, y unos cuantos años antes de la ley de amnistía y antes de la captura de Salamina.
364. *Cf.* Masaracchia (1956, pp. 98-99).
365. No hay por qué negar, sin embargo, ni la historicidad de Epiménides ni su eventual visita a Atenas en época de Solón, ni tan siquiera su intervención para purificar Atenas. *Cf.* Gilliard (1907, pp. 69-71); también Freeman (1926, pp. 165-168).
366. Algunos autores han considerado esto, simplemente, un error de Plutarco; *vid.* por ejemplo Mitchell (1997, p. 137).
367. Woodhouse (1938, pp. 25-30) hace un interesante análisis de este pasaje que le permite afirmar que en el mismo hay una clara distinción entre los hectémoros y la masa general de deudores; fuesen o no fuesen las deudas la causa del *status* del hectémoro, una vez establecida la relación entre éste y su superior, la misma se mantenía como algo especial y peculiar de esa clase, y no hallaba necesariamente su razón de ser en una permanente obligación de tipo deudor. El deudor puro y simple, por otro lado, recibe otro tratamiento diferente: o era mantenido en Ática en condición de servidumbre o vendido en

el extranjero. No habría, pues, una equiparación entre deudores y hectémoros, y destaca, frente a lo que yo sugería anteriormente, la gran diferencia existente entre el texto de Aristóteles y el de Plutarco. Ambos sí están de acuerdo, sin embargo, en que el descontento de los hectémoros procede, precisamente, de su *status*, y no tanto en tener que pagar un sexto de su cosecha. Para ambos también la existencia de esta clase se vincula con la situación general de la época, que tiende al endeudamiento de buena parte de la población; ambos hechos son síntoma de una revolución incipiente, y tienen una clara base económica y agraria. Las leyes sobre las deudas y la responsabilidad personal favorecían a los dueños de la tierra, que tenían bajo su control la principal fuente de riqueza, la propia tierra, y a un conjunto de individuos, los hectémoros, cultivadores de por vida de sus propiedades. Ni Plutarco, ni Aristóteles, y posiblemente ni el propio Solón, tienen nada más que decir sobre lo que ocurre con estos individuos.

368. Eso encajaría con la visión que da de Fanias, por ejemplo, Keaney (1992, p. 11): «La visión de Fanias representa una escritura revisionista, por no decir sensacionalista, de la Historia»; *cf.* también Cooper (1995, pp. 323-335). Otra visión, en clave de historiografía peripatética y de creación de la leyenda de Solón, en Mühl (1955, pp. 349-354).

369. *Vid.* en contra Thiel (1936, pp. 207-208), que cita bibliografía anterior para «demostrar» el carácter de falsario de este individuo, amigo de Teofrasto y perteneciente a la escuela peripatética, así como discípulo de Aristóteles; para Thiel posiblemente haya que atribuir también a este autor las falsas anécdotas que aparecen en el capítulo, a saber, la frase soloniana de que la igualdad no provoca la guerra y la referente a la comparación que los amigos de Solón establecen entre la por ellos deseada ocupación de la tiranía por parte de él con la situación del tirano Pítaco de Mitilene.

370. Para una interpretación que supone que Plutarco o Fanias han utilizado los propios poemas de Solón, aunque pensando que lo que éste está haciendo es un comentario sarcástico con relación a la tiranía, *vid.* Den Boer (1966, pp. 46-47).

371. McGlew (1993, pp. 97-98).

372. *Cf.* Kloosterman (1935, pp. 174-180); *vid.* además Thiel (1938, p. 204).

373. *Cf.* Thiel (1938, pp. 206-207); *vid.* también Thiel (1946, pp. 71-81). Sobre el tema del «buen tirano», *vid.* Domínguez Monedero (1997-a, pp. 329-346).

374. Sobre ecos posteriores de esta misma idea, *vid.* Binder (1979, pp. 51-56).

375. *Vid.* Masaracchia (1958, p. 47).

376. Una posible variante textual en Plutarco y una interpretación diferente del texto en Corcella (1988, pp. 165-169).

377. Connor (1987, pp. 40-50).

378. Sobre las fuentes de Plutarco para las leyes privadas, posiblemente Dídimo, *vid.* Adcock (1914, pp. 38-40).

379. Bleicken (1986, pp. 9-18).

380. Una valoración de estas leyes en Leduc (1991, pp. 300-307); *cf.* Hoben (1997, pp. 157-163).

381. *Cf.* Gras (1987, pp. 48-49), a propósito de las transformaciones en Atenas en este momento, tal y como aparecen detectadas a partir del análisis del material anfórico ático.

382. Sobre las novedades que implica, dentro de una norma de derecho tradicional, la ley de Solón, *vid.* Alonso Troncoso (1991, pp. 29-51); sobre algunos ecos de estas leyes en autores posteriores, *vid.* Barigazzi (1978, pp. 207-218).

383. Sissa (1984, pp. 1124-1125).

384. Referencias a estas equivalencias, dentro del contexto de la reforma de los pesos y medidas de Solón, aceptando básicamente su historicidad, pero considerando a la dracma una medida de peso, no una moneda, en Horsmann (2000, pp. 259-277).

385. Weiler (1983, pp. 573-582).

386. Sobre esta última medida, *vid.* Talamo (1992, pp. 19-43).

387. *Cf.* Soubiran (1978, pp. 9-20).

388. Ker (2000, pp. 317-322) ha analizado estas tradiciones y ha puesto en relación la *theoria* soloniana con la figura del *theoros* oracular, lo que le ha llevado a la conclusión de que la partida de Solón es un aspecto que forma parte plenamente de su propia obra legislativa.

389. Sobre el problema cronológico, *cf.* Fehling (1985, pp. 91-93).

390. *Cf.* sobre Tespis, y toda la relación entre Solón y Pisístrato, Von Leutsch (1872, pp. 139-144); sobre las relaciones de Solón con la tragedia, Kolleritsch (1968, pp. 1-9).

391. Mühl (1956-a, pp. 315-320) apunta a Fanias de Éreso como la fuente que ha empleado Plutarco en este pasaje.

392. La razón para Plutarco posiblemente haya que buscarla, efectivamente, en las estrechas relaciones que, según él mismo menciona, previamente, habían mantenido ambos individuos. *Cf.* Von Leutsch (1872, p. 144). Sobre la posible fuente empleada por Plutarco, Heraclides Póntico, *vid.* Mühl (1956-a, pp. 320-321).

393. Paladini (1956, pp. 377-411).

394. *Cf.* Aguilar (1991, pp. 11-21), que contabiliza 31 citas directas de los poemas de Solón por parte de Plutarco, algunas de ellas repetidas.

395. Acerca del uso por parte de Plutarco de los poemas de Solón, Gilliard pensaba que estas referencias no las ha empleado de primera mano, sino a partir de extractos de época alejandrina o de Hermipo, puesto que en época de Plutarco los poemas se hallarían ya en fragmentos. *Cf.* Gilliard (1907).

396. Masaracchia (1958, pp. 5-77).

397. *Cf.* Stroud (1979, p. 34).

398. Finley (1979-a, pp. 52-54); sobre algunos restos epigráficos de esa recopilación, *vid.* Oliver (1935, pp. 5-32); Clinton (1982, pp. 22-37); Robertson (1990, pp. 43-75); Rhodes (1991, pp. 87-100).

399. Pérez Jiménez (1991, pp. 687-696); Vela Tejada (1999, pp. 683-696).

400. Acerca de las tradiciones sobre este banquete, *vid.* Snell (1971, pp. 62-67); sobre aspectos relativos a su autenticidad, así como acerca de la principal bibliografía y estado de la cuestión, remito a la breve introducción de C. Morales Otal y J. García López en su traducción española, Plutarco, *Obras Morales y de Costumbres* (*Moralia*), *II* (*Biblioteca Clásica Gredos, 98*), Madrid, 1986, pp. 209-216.

401. Sanchis Llopis (1996, pp. 81-93).

402. Puppini (1991, pp. 185-206).

403. Sobre el incremento de los «esclavos-mercancía» en Atenas como consecuencia en parte de la política soloniana, *vid.* Lévêque (1978, pp. 530-531); *cf.* también Mactoux (1988, pp. 331-354).

404. *Cf.* Linforth (1919, pp. 15-16).

405. Sobre la credibilidad de este fragmento y la problemática del carácter democrático de Solón *vid.* Von Leutsch (1872-a, p. 262).

406. *Vid.* sobre Solón y el solecismo el reciente análisis de Irwin (1999, pp. 187-193).

407. *Cf.* Kyle (1984, pp. 91-105); Weiler (1983, pp. 573-582).

408. Jolowicz (1947, pp. 82-90).

409. Para Sauge (2000, pp. 468-475) esto implicaría, junto con otros testimonios que aduce, que Solón habría impulsado la fijación por escrito de la *Ilíada*.

410. Se trata del fragmento 42 Bergk, que sin embargo no aceptan como soloniano ni Diehl, ni Gentili-Prato, ni West ni Adrados.

411. *Vid.* Freeman (1926, pp. 219-225), con las principales referencias a Solón en la literatura antigua, y Martina (1968).

412. Linforth (1919, p. 13); Oliva (1973, pp. 26-27).

413. Oliva (1973, pp. 27-28).

414. Masaracchia (1958, pp. 24-25).

415. Las referencias han sido recogidas y analizadas por Oliva (1973, pp. 25-33); Oliva (1973-a, pp. 34-35); *cf.* también Sanchis Llopis (1996, pp. 81-93).

416. *Cf.*, por ejemplo, el análisis que lleva a cabo Keaney (1992, pp. 133-148 [cap. 14]) de la *Athenaion Politeia* para mostrar que, al referirse a Terámenes hay una clara alusión a Solón, en cuanto que ambos son opuestos a la tiranía y a la degradación moral de quienes la practican; además, Aristóteles defiende a ambos contra los ataques que se les hicieron (*Ibid.* 59).

417. Masaracchia (1958, p. 47); *vid.* también Harding (1974, pp. 282-289).

418. Adcock (1912, pp. 1-16).

419. Keaney (1963, pp. 124-125).

420. Masaracchia (1958, pp. 39-47).

421. Gilliard (1907, p. 26); Arrighetti (1990, pp. 351-361); *vid.* sin embargo Finley (1979-a, pp. 74-76).

422. Masaracchia (1958, pp. 58-64).

423. Es difícil valorar la realidad de esta historia, sobre todo por el hecho de que Critias no escribió acerca de la misma; *cf.* en tal sentido West (1972, p. 144). Igualmente, Oliva (1973, pp. 36-37). A favor de la realidad de la tradición platónica y, por ello, de la recepción por parte de Solón de informaciones egipcias que aludirían a la época micénica, *vid.* el sugerente trabajo de Zangger (1993, pp. 77-87).

424. Henderson (1982, p. 25); sobre los problemas de identificación de los diferentes Critias que aparecen en los relatos platónicos, *vid.* Tulli (1994, p. 95).

425. Müller (1997, pp. 205-206).

426. Linforth (1919, p. 14); *cf.* Ruschenbusch (1958, pp. 398-424).

427. Masaracchia (1958, pp. 55-57).

428. *Vid.* el análisis pormenorizado acerca de la autenticidad de cada una de las leyes atribuidas a Solón de Ruschenbusch (1966, pp. 70-126).

429. Masaracchia (1958, pp. 70-74).

430. Un panorama general acerca de las tradiciones y la pervivencia de la figura de Solón, en Oliva (1973, pp. 31-65); por supuesto, sigue siendo básica, por la recogida prácticamente exhaustiva de testimonios, la obra de Martina (1968).

431. Finley (1979-a, pp. 52-54); Rhodes (1991, pp. 87-100).

432. Stroud (1979).

433. Sobre la visión de la «constitución» de Solón en el s. IV, *vid.* Ruschenbusch (1958, pp. 398-424); sobre la reflexión política del momento, *vid.* Pascual González (1997, pp. 214-219).

434. *Vid.* Linforth (1919, pp. 3-6).

435. Masaracchia (1958, p. 4).

436. *Vid.*, sin embargo, una discusión sobre las fuentes de los atidógrafos en Von Fritz (1940, pp. 91-126).

437. Autores antiguos, sin embargo, dan por sentada la existencia de auténticas crónicas, básicamente de tradición oral, que habrían existido todavía durante el s. IV para ser utilizadas por los Atidógrafos y por Aristóteles; *vid.* a tal respecto, por ejemplo, Von Stern (1913, pp. 426-441) que aplica esta idea al estudio de las relaciones entre Solón y Pisístrato; como se argumenta en otro lugar de este libro, la cuestión de las tradiciones orales es sumamente problemática y no excesivamente fácilmente de admitir para el caso de Solón.

Notas del capítulo 8

1. Quet (1987, pp. 47-55); Álvarez Martínez (1988, pp. 99-120).

2. Entre las pinturas destaca una de Ostia con temas burlescos e irreverentes: Calza

(1940, pp. 99-108); *cf.* Snell (1971, pp. 140-143). Al pie de la imagen de Solón figura la siguiente leyenda: *ut bene cacaret uentrem palpauit Solon.*

3. *Vid.* un panorama general en Álvarez Martínez (1988, pp. 99-120), con la bibliografía anterior y los prototipos del mosaico emeritense; de entre ella, merecen destacarse los análisis de Elderkin (1935, pp. 94-104); Elderkin (1937, pp. 223-226); Brommer (1973, pp. 663-670) y de Von Heintze (1977, pp. 437-443).

4. Quet (1987, p. 53). Un caso, mucho más tardío, podemos verlo en la vajilla de plata de Lámpsaco, del siglo VI d.C., con máximas atribuidas a los Siete Sabios, entre ellos Solón: Baratte (1992, pp. 5-20).

5. Snell (1971, pp. 145-161).

6. Morelli (1963, pp. 182-196); Ugenti (1983, pp. 259-265); Snell (1971, pp. 162-173); sobre la figura de Solón en el mundo tardorromano, *vid.* Oliva (1973, pp. 58-60); Opelt (1980, pp. 24-35).

BIBLIOGRAFÍA

Las siglas y abreviaturas empleadas en esta bibliografía se corresponden siempre con las utilizadas por el *Anné Philologique.*

Adcock, F. E. (1912), «The source of the Solonian chapters of the *Athenaion Politeia*», *Klio* 12, pp. 1-16.

— (1914), «The source of Plutarch: Solon XX-XXIV», *CR* 28, pp. 38-40.

Adkins, A. W. H. (1985), *Poetic craft in the early Greek Elegists*, Chicago.

Aguilar, R. M. (1991), «Las citas de Solón en Plutarco», *Fortunatae* 2, pp. 11-21.

— (1992), «Solón en Plutarco», *Actes del Xè Simposi de la Secció Catalana de la SEEC. Homenatge a J. Alsina, I*, Tarragona, pp. 147-150.

— (1994), «Los dioses de Solón», *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, Vol. III, Madrid, pp. 69-76.

— (1999), «Aristóteles, *Ath. Resp.*, 11-12, 1-2, Solón, fr. 5 Diehl», en J. A. López Férez (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d. C. Veintiséis estudios filológicos*, Madrid, pp. 261-274.

Alessandri, S. (1977-1980), «Solone a Cipro», *AFLL* 8-10, pp. 169-193.

— (1989), «I viaggi di Solone», *CCC* 10, pp. 191-224.

Alexiou, M. (1974), *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge.

Alföldi, M. R. (1987), «Riflessioni sulla riforma monetaria cosidetta soloniana», *BNum* 5 nº 8, pp. 9-17.

Allen, A. W. (1949), «Solon's Prayer to the Muses», *TAPhA* 80, pp. 50-65.

Aloni, A. (1980-1981), «Lotta politica e pratica religiosa nella Lesbo di Saffo e Alceo», *Atti CeRDAC* 11, pp. 213-232.

— (1983), «Eteria e tiaso. I gruppi aristocratici di Lesbo tra economia e ideologia», *DArch 3ª ser. I,1*, pp. 21-35.

Alonso Troncoso, V. (1991), «Crianza y derecho de alimentos: de Homero a Solón», en *Homenaje al Dr. Michel Ponsich*, Madrid, pp. 29-51.

— (1994), *El comercio griego arcaico. Historiografía de las cuatro últimas décadas, 1954-1993,* La Coruña.

Alt, K. (1979), «Solons Gebet zu den Musen», *Hermes* 107, pp. 389-406.

Álvarez Martínez, J. M. (1988), «El mosaico de los Siete Sabios hallado en Mérida», *Anas* 1, pp. 99-120.

Aly, W. (1927), «Solon (1)», *RE* III A 1, pp. 946-978.

Ameduri, O. (1970-1971), «L'*Eunomia* di Solone e le *Eumenidi* di Eschilo», *AFLN* 13, pp. 15-22.

Ampolo, C. (1984), «Il lusso funerario e la città arcaica», *AION* (*archeol*) 6, pp. 71-102.
— (1984-a), «Il lusso nelle società arcaiche. Note preliminari sulla posizione del problema», en *Aspetti delle aristocrazie fra* VIII *e* VII *secolo a.C. Opus* 3, pp. 469-476.
Ando, H. (1988), «A study of servile peasantry of Ancient Greece: Centering around *Hectemoroi* of Athens», en T. Yuge y M. Doi (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden, pp. 323-331.
Andrewes, A. (1938), «Eunomia», *CQ* 32, pp. 89-102.
— (1954), *Probouleusis. Sparta's contribution to the technique of government*, Oxford.
— (1974), *The Greek Tyrants*, Londres.
— (1974-a), «The survival of Solon's *axones*», en *PHOROS, Tribute to B.D. Meritt*, Locust Valley, pp. 21-28.
— (1982), «The growth of the Athenian State», *C.A.H., III, 3,* 2ª ed. Cambridge, pp. 360-391.
Angiolillo, S. (1997), *Arte e Cultura nell'Atene di Pisistrato e dei Pisistratadi. O EPI KRONOU BIOS*, Bari.
Anhalt, E. K. (1993), *Solon the singer: politics and poetics*, Lanham.
Arafat, K. y Morgan, C. (1989), «Pots and Potters in Athens and Corinth: a Review», *OJA* 8, pp. 311-346.
Aratowsky, B. (1953), «Notes on Salamis», en *Studies presented to D.M. Robinson, II,* San Luis, pp. 789-796.
Arnaoutoglou, I. (1993), «Pollution in the Athenian Homicide Law», *RIDA* 40, pp. 105-137.
Arrighetti, G. (1990), «Platone (*Phaedr.* 278b 7-d 1), Aristoteles (*Ath. Pol.* XI, 1) e Solone legislatore», *Athenaeaum* 68, pp. 351-361.
— (1991), «Platone, fra mito, poesia e storia», *SCO* 41, pp. 13-34.
Asheri, D. (1969), «Leggi greche sul problema dei debiti», *SCO* 18, pp. 5-122.
Audiat, J. (1940), «Apologie pour Hérodote», en *Mélanges d'études anciennes offerts a G. Radet*, REA 42, pp. 3-8.
Austin, M. M. (1970), *Greece and Egypt in the archaic Age*, Cambridge.
Baccarin, A. (1990), «Olivicultura in Attica fra VII e VI sec. a.C. Trasformazione e crisi», *DArch* 8, pp. 29-33.
Bammer, A. (1988), «Neue Grabungen an der Zentralbasis des Artemision von Ephesos», *JÖAI* 58, Beiblatt, pp. 1-31.
Baratte, F. (1992), «Vaisselle d'argent, souvenirs littéraires et manières de table: l'exemple des cuillers de Lampsaque», *CArch* 40, pp. 5-20.
Barigazzi, A. (1978), «Solone, Saffo, Euripide in un passo di Galeno», *Prometheus* 4, pp. 207-218.
Baurain-Rebillard, L. (1998), «Les vases 'communicants' à Athènes, des offrandes de l'Acropole aux premiers banquets sur l'Agora», *Ktema* 23, pp. 125-136.
Beattie, A. J. (1960), «Nisaea and Minoa», *RhM* 103, pp. 21-43.
Beltov, F. (1985-1986), «Metrological aspects of Greek vases. An examina-

tion of measurements and capacities compiled from Jaap Hemelrijk's publication *Caeretan hydriae*», *Hephaistos* 7-8, pp. 125-151.

Bennett, L. y Tyrrell, W. B. (1990), «Sophocles' *Antigone* and funeral oratory», *AJPh* 111, pp. 441-446.

Bers, V. (1975), «Solon's Law Forbidding Neutrality and Lysias 31», *Historia* 24, pp. 493-498.

Bibauw, J. (1965), «L'amendement de Clitophon (Aristote, *Ath. Pol.* XXIX, 3)», *AC* 34, pp. 464-483.

Billigmeier, J. C. y Dusing, M. S. (1981), «The origin and function of the *naukraroi* at Athens. An etymological and historical explanation», *TAPhA* 111, pp. 11-16.

Binder, G. (1979), «Heidnische autoritäten im Ecclesiastes-Kommentar des Didymos von Alexandrien», *RBPh* 57, pp. 51-56.

Biscardi, A. (1984), «Nota minima sugli 'Ectemoroi'», en *Aux Origines de l'Hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à H. Van Effenterre*, París, pp. 199-214.

— (1989), «Contratto di lavoro e 'misthosis' nella civiltà greca del diritto», *RIDA* 36, pp. 75-97.

Blaise, F. (1995), «Solon. Fragment 36 W. Pratique et fondation des normes politiques», *REG* 108, pp. 24-37.

Bleicken, J. (1986), «Zum sog. Stasis-Gesetz Solons», en J. Bleicken (ed.), *Symposion für Alfred Heuss*, Kallmünz, pp. 9-18.

Boardman, J. (1974), *Athenian Black Figure Vases*, Londres.

— (1978), «Exekias», *AJA* 82, pp. 18-24.

Bodeus, R. (1972), «Société athénienne, sagesse grecque et idéal indo-européen», *AC* 41, pp. 455-486.

Boersma, J. S. (1970), *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.*, Groningen.

Boitani, F. (1985), «Cenni sulla distribuzione delle anfore da trasporto arcaiche nelle necropoli dell'Etruria Meridionale», en *Il Commercio Etrusco Arcaico*, Roma, pp. 23-26.

Bollansee, J. (1999), «Fact and Fiction, Falsehood and Truth. D. Fehling and Ancient Legendry about the Seven Sages», *MH* 56, pp. 65-75.

Bonner, R. J. y Smith, G. (1930), *The Administration of Justice from Homer to Aristotle*, Vol. I., Chicago.

Boruhovic, V. (1981), «Zur Geschichte des sozialpolitischen Kampfes auf Lesbos», (Ende des 7.-Anfang des 6. Jh. v.u.Z.), en *Festschrift H. Kreissig, Klio* 63, pp. 247-259.

Bowden, H. (1996), «The Greek Settlement and Sanctuaires at Naukratis: Herodotus and Archaeology», en M. H. Hansen, K. Raaflaub (eds.), *More Studies in the Ancient Greek Polis. Papers from the Copenhagen Polis Centre, 3,* Stuttgart, pp. 17-37.

Bowie, E. L. (1997), «Plutarch's citations of Early Elegiac and Iambic poetry», en C. Schrader, V. Ramón, J. Vela (eds.), *Plutarco y la Historia. Actas del V Simposio Español sobre Plutarco*, Zaragoza, pp. 99-108.

Bradeen, D. W. (1963), «The fifth-century archon list», *Hesperia* 32, pp. 187-208.
Brandt, H. (1989), «GES ANADASMOS und ältere Tyrannis», *Chiron* 19, pp. 207-220.
Braun, E. (1983), «Die extreme Demokratie bei Polybios und bei Aristoteles», *ÖJh* 54, pp. 4-39.
Bravo, B. (1990), «Theognidea, 825-830: un témoignage sur les *horoi* hypothécaires à l'époque archaïque», en *Mélanges P. Lévêque, 5. Anthropologie et société*, París, pp. 41-51.
— (1991-1992), «I *thetes* ateniesi e la storia della parola *thes*», *AFLP* 15, pp. 71-97.
— (1996), «*Pelates*. Storia di una parola e di una nozione», *PP* 51, pp. 268-289.
Brommer, F. (1973), «Zu den Bildnissen der sieben Weisen», *AA* pp. 663-670.
Brown, T. S. (1989), «Solon and Croesus (Hdt. I, 29)», *AHB* 3, pp. 1-4.
Büchner, K. (1959), «Solons Musengedicht», *Hermes* 87, pp. 163-190.
Burkert, W. (1990), «Apollo of Didyma and Olbia», *VDI* 2, pp. 155-160.
Burn, A. R. (1960), *The Lyric Age of Greece*, Londres.
Büsing, H. (1982), «Metrologische Beiträge», *JDAI* 97, pp. 1-45.
Busolt, G. (1893), *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia.* 2ª ed., vol. I, Gotha.
Cabrera Bonet, P. (1988-1989), «El comercio foceo en Huelva: cronología y fisonomía», en *Tartessos y Huelva. Vol. 3. Huelva Arqueológica* 10-11, pp. 41-100.
Cadoux, T. J. (1948), «The Athenian Archons from Kreon to Hypsichides», *JHS* 68, pp. 70-123.
Cahn, H. A. (1946), «Zur frühattischen Münzprägung», *MH* 3, pp. 133-143.
— (1975), «Dating the Early Coinages of Athens», en *Kleine Schriften zur Munzskunde und Archäologie*, Basilea, pp. 81-89.
Calza, G. (1940), «Presentazione dei Sette Sapienti in un dipinto ostiense», en *Atti del V Congresso Nazionale di Studi Romani, II*, Roma, pp. 99-108.
Camassa, G. (1988), «Aux origines de la codification écrite des lois en Grèce», en M. Detienne (Dir.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, pp. 130-155.
Camp, J. M. (1992), *The Athenian Agora. Excavations in the Heart of Classical Athens*, Londres.
— (1994), «Before Democracy: *Alkmaionidai* and *Peisistratidai*, en *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford, pp. 7-12.
Carawan, E. M. (1987), «*Eisangelia* and *Euthyna*: the trials of Miltiades, Themistocles and Cimon», *GRBS* 28, pp. 167-208.
— (1993), «Tyranny and outlawry: *Athenaion Politeia*, 16.10», en R. M. Rosen, J. Farrell (eds.), *Nomodeiktes: Greek studies in honor of M. Ostwald*, Ann Arbor, pp. 305-319.
Carey, C. (1998), «The shape of Athenian laws», *CQ* 48, pp. 93-109.

Carlier, P. (1984), *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Estrasburgo.
Carradice, I. y Price, M. (1988), *Coinage in the Greek World*, Londres.
Cassola, F. (1964), «Solone, la terra e gli ectemori», *PP* 19, pp. 26-68.
— (1975), «La proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato», *PP* 28, pp. 75-87.
Cataudella, M. R. (1966), *Atene fra il* VII *e il* VI *secolo. Aspetti economici e sociali dell'Atica arcaica*, Catania.
— (1972), «Intorno alla legge di Solone sul testamento», *Iura* 23, pp. 50-66.
Cavaignac, E. (1908), «Sur les variations de cense des classes 'soloniennes'», *RPh* 32, pp. 36-46.
Cavallini, E. (1989), «L'*Elegia alle Muse* di Solone e l'*Inno a Zeus* di Cleante», *RFIC* 117, pp. 424-429.
Cawkwell, G. L. (1988), «NOMOPHYLAKIA and the Areopagus», *JHS* 108, pp. 1-12.
Chambers, M. H. (1973), «Aristotle on Solon's Reform of Coinage and Weights», *CSCA* 6, pp. 1-16.
Chiasson, C. H. (1986), «The Herodotean Solon», *GRBS* 27, pp. 249-262.
Chrimes, K. M. T. (1932), «On Solons property Classes», *CR* 46, pp. 2-4.
Christensen, K. A. (1993), *Athens and the Conquest of Salamis: Crisis, Competition and Innovation in the Saronic Gulf*, Diss, Princeton.
Christes, J. (1986), «Solons *Musenelegie*. (Fr.1 G.-P = 1 D = 13 W)», *Hermes* 114, pp. 1-19.
Ciulei, G. (1944), «Die XII Tafeln und die römische Gesandschaft nach Griechenland», *ZRG* 64, pp. 350-354.
— (1967), «D. 47.22.4», *ZRG* 84, pp. 371-375.
Clay, D. (1972), «Epicurus KYRIA DOXA XVIII», *GRBS* 13, pp. 59-66.
Clinton, K. (1982), «The nature of the Late Fifth-Century Revision of the Athenian Law Code», en *Studies in Attic Epigraphy, History and Topography. Presented to E. Vanderpool*, (*Hesperia*, Suppl. XIX), Princeton, pp. 22-37.
— (1993), «The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis», en *Greek Sanctuaires. New Approaches*, Londres, pp. 110-124.
Connor, W. R. (1987), «Tribes, festivals and processions: civil ceremonial and political manipulation in Archaic Greece», *JHS* 107, pp. 40-50.
Cook, J. M. (1958-1959), «The History of Old Smyrna», *ABSA* 53-54, pp. 9-34.
— (1985), «On the date of Alyattes' sack of Smyrna», *ABSA* 80, pp. 25-28.
Cook, R. M. (1937), «Amasis and the Greeks in Egypt», *JHS* 57, pp. 227-237.
Cooper, C. (1995), «Phaenias of Eresus on Solon and Themistocles», *EMC* 14, pp. 323-335.
Corcella, A. (1988), «Su Plutarco, *Vita di Solone*, 15.6», *QS* 14, nº 28, pp. 165-169.
Cordano, F. (1980), «'Morte e pianto rituale' nell'Atene del VI sec. a. C.», *ArchClass* 32, pp. 186-197.
Cortina, F. (1993-95), «Pítac : la caracterització del *sophos*», *Itaca* 9-11, pp. 9-44.

Cosi, G. (1987), «La coscienza, gli dei, la legge. Ipotesi sulla mente bicamerale e le origini del diritto», *RIFD* 64, pp. 430-442.

Costello, D. P. (1938), «Notes on the Athenian GENE», *JHS* 58, pp. 171-179.

Crawford, M. H. (1972), «Solon's alleged reform of weights and measures», *Eirene* 10, pp. 5-8.

Creatini, F. (1984), «Riflessi sociali della riforma ponderale di Solone», *SCO* 34, pp. 127-132.

Crifo, G. (1972), «La legge delle XII Tavole. Osservazioni e problemi», *ANRW* I, 2. Berlín, pp. 115-133.

Croiset, M. (1903), «La morale et la cité dans les poésies de Solon», *CRAI*, pp. 581-596.

Crusius, O. (1895), «Solon 21», *Philologus* 54, pp. 559.

Darbo-Peschanski, C. (1996), «Condition humaine, condition politique: fondements de la politique dans la Grèce archaïque et classique», *Annales (HSS)* 51, pp. 711-732.

Daverio Rocchi, G. (1988), *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma.

David, E. (1984), «Solon, neutrality and partisan literature of late fifth-century Athens», *MH* 41, pp. 129-138.

— (1985), «Solon's Electoral Propaganda», *RSA* 15, pp. 7-22.

Davies, J. K. (1971), *Athenian Propertied families. 600-300 B.C.*, Oxford.

De Bruyn, O. (1995), *La compétence de l'Aréopage en matière de procès publics*, Stuttgart.

De La Coste-Messeliere, P. (1946), «Les Alcméonides à Delphes», *BCH* 70, pp. 271-287.

De Libero, L. (1996), *Die archaische Tyrannis*, Stuttgart.

De Polignac, F. (1996), «Rites funéraires, mariage et communauté politique. Archéologie des rites et anthropologie historique», *Metis* 11, pp. 197-207.

De Sanctis, G. (1911), *ATTHIS. Storia della repubblica ateniese dalle origini alla età di Pericle*, Florencia.

— (1936), «Il 'logos' di Creso e il proemio della storia erodotea», *RFIC* 14, pp. 1-14.

De Schutter, X. (1987), «Le culte d'Apollon Patrôos à Athènes», *AC* 57, pp. 103-129.

Delz, J. (1966), «Der griechische Einfluss auf die Zwölftafelgesetzgebung», *MH* 23, pp. 69-83.

Den Boer, W. (1966), «A new fragment of Solon?», *Mnemosyne* 19, pp. 46-47.

Descat, R. (1990), «De l'économie tributaire à l'économie civique: le rôle du Solon», en *Mélanges P. Lévêque, 5. Anthropologie et société*, París, pp. 85-100.

— (1993), «La loi du Solon sur l'interdiction d'exporter les produits attiques», en A. Bresson, P. Rouillard (eds.), *L'Emporion*, París, pp. 145-161.

Develin, R. (1977), «Solon's Law on Stasis», *Historia* 26, pp. 507-508.

— (1979), «The election of archons from Solon to Telesinos», *AC* 48, pp. 455-468.

— (1989), *Athenian Officials, 684-321 B.C.*, Cambridge.

Dickie, M. W. (1979), «Pindar's seventh pythian and the status of the Alcmeonids as *oikos* or *genos*», *Phoenix* 33, pp. 193-209.
Die Goyanes, M. C. (1978), *La génesis de la democracia ateniense. Estructuras solonianas*, Madrid.
Diehl, E. (1949), *Anthologia lyrica Graeca I³*, Leipzig.
Diels, H. (1888), «Atacta», *Hermes* 23, pp. 279-288.
— (1902), «Onomatologisches», *Hermes* 37, pp. 480-483.
Dihle, A. (1962), «Zur Datierung des Mimnermos», *Hermes* 90, pp. 257-275.
Doenges, N. A. (1996), «Ostracism and the *Boulai* of Kleisthenes», *Historia* 45, pp. 387-404.
Domínguez Monedero, A. J. (1991), «Griegos en Egipto en época arcaica», *Historia 16*, 178, pp. 79-88.
— (1991-a), *La Polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*, Madrid.
— (1997), «Tiranía y Arte en la Grecia Arcaica», en A. J. Domínguez, C. Sánchez (eds.), *Arte y Poder en el Mundo Antiguo*, Madrid, pp. 81-125.
— (1997-a), «El tirano y el juicio de la posteridad», en *CHAIRE. Homenaje al Prof. Fernando Gascó*, Sevilla, pp. 329-346.
— (1999), «Grecia Arcaica», en VV.AA., *Historia del mundo clásico a través de sus textos 1 - Grecia*, Madrid, pp. 13-285.
Domínguez Monedero, A. J.; Pascual González, J. (1999), *Esparta y Atenas en el siglo V a.C.*, Madrid.
Donlan, W. (1970), «Changes and shifts in the meaning of demos in the literature of the archaic period», *PP* 25, pp. 381-395.
— (1985), «Pistos Philos Hetairos», en T. J. Figueira, G. Nagy (eds.), *Theognis of Megara. Poetry and the polis*, Baltimore, pp. 223-244.
D'Onofrio, A. M. (1993), «Le trasformazioni del costume funerario ateniese nella necropoli pre-soloniana del *Kerameikos*», *AIONArchStAnt* 15, pp. 143-171.
Dontas, G. S. (1983), «The True Aglaurion», *Hesperia* 52, 48-63; láms. pp. 13-15.
Doyle, R. E. (1985), *ATE: its use and meaning. A study in the greek poetic tradition from Homer to Euripides*, Nueva York.
Ducat, J. (1992), «Aristote et la réforme de Clisthène», *BCH* 116, pp. 37-51.
Ducos, M. (1978), *L'influence grecque sur la loi des Douze Tables*, París.
Dupluoy, A. (1999), «L'utilisation de la figure de Cresus dans l'ideologie aristocratique athenienne, Solon, Alcmeon, Miltiade et le dernier roi de Lydie», *AC* 68, pp. 1-22.
Eder, W. (1986), «The political significance of the codification of law in archaic societies. An unconventional hypothesis», en K. A. Raaflaub (ed.), *Social struggles in archaic Rome. New perspectives on the conflict of the orders*, Berkeley, pp. 262-300.
Ehrenberg, V. (1968), *From Solon to Socrates. Greek History and civilization during the 6th and 5th centuries*, Londres.
Eisenberger, H. (1984), «Gedanken zu Solons *Musenelegie*», *Philologus* 128, pp. 9-20.

Elderkin, G. W. (1935), «Two Mosaics representing the Seven Wise Men», *AJA* 39, pp. 94-104.
— (1937), «Mosaics of the Seven Sages», *MDAI (R)* 45, pp. 223-226.
Ellis, J. R.; Stanton, G. R. (1968), «Factional conflict and Solon's reforms», *Phoenix* 22, pp. 95-110.
Else, G. F. (1965), *The Origin and Early form of Greek Tragedy*, Cambridge (Mass.).
Erbse, H. (1995), «Zwei Bemerkungen zu Solons *Musenelegie* (Fr. 13 W)», *Hermes* 123, pp. 249-252.
Falkner, T. M. (1990-91), «The politics and the poetics of time in Solon's *Ten Ages*», *CJ* 86, pp. 1-15.
Färber, H. (1949), «Der weltanschauliche Rahmen der politischen *Elegie* Solons», Reed. en G. Pfohl (ed.), *Die griechische Elegie*, Darmstadt (1972), pp. 214-235.
Fehling, D. (1985), *Die sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie. Eine traditionsgeschichtliche Studie*, Berna.
Ferguson, W. S. (1938), «The *Salaminioi* of Heptaphylai and Sounion», *Hesperia* 7, pp. 1-74.
Fernández Delgado, J. A. (1999), «El yambo 36 W de Solón: la poesía al poder», en J. A. López Férez (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d. C. Veintiséis estudios filológicos*, Madrid, pp. 19-44.
Ferrara, G. (1954), «Solone e i capi del popolo», *PP* 9, pp. 334-344.
— (1960), «Su un'interpretazione delle riforme di Solone», *PP* 15, pp. 20-39.
— (1964), *La politica di Solone*, Nápoles.
— (1964-a), «Temistocle e Solone», *Maia* 16, pp. 55-70.
Ferraté, J. (1968), *Líricos griegos arcaicos*, Barcelona.
Ferriolo, M. V. (1978), «Aristotele, Democrazia. Il nome, la cosa, il concetto», *QS* 4 nº 7, pp. 67-96.
Figueira, T. J. (1984), «The ten archontes of 579/8 at Athens», *Hesperia* 53, pp. 954-959.
— (1993), «Athenians, Aiginetans, and the Solonian Crisis», en T. J. Figueira, *Excursions in Epichoric History: Aiginetan Essays*, Lanham.
— (1985), «Chronological table. Archaic Megara, 800-500 B.C.», en T. J. Figueira, G. Nagy (eds.), *Theognis of Megara. Poetry and the polis*, Baltimore, pp. 261-303.
Fileni, M. G. (1983), «Osservazioni sull'idea di tiranno nella cultura greca arcaica, (Alc. fr. 70, vv. 6-9; 129, vv. 21-24 V; Theog. vv. 1179-1182)», *QUCC* 43, pp. 29-35.
Fine, J. (1951), *Horoi. Studies in mortgage, real security, and land tenure in ancient Athens*, (*Hesperia*, supl. 9), Atenas.
Finley, M. I. (1951), *Studies in land and credit in ancient Athens. 500-200 B.C. The Horos Inscriptions*, New Brunswick.
— (1979), «La alienabilidad del suelo en la Grecia Antigua», en M. I. Finley,

Uso y abuso de la Historia, Barcelona, pp. 236-247 (Edición original inglesa de 1975).
— (1979-a), «La constitución ancestral», en M. I. Finley, *Uso y abuso de la Historia*, Barcelona, pp. 45-90 (Edición original inglesa de 1975).
— (1984), «La esclavitud por deudas y el problema de la esclavitud», en M. I. Finley, *La Grecia Antigua. Economía y Sociedad*. Barcelona, pp. 169-188 (Edición original inglesa de 1981).
— (1984-a), «Tierra, deuda y hombre acaudalado en la Atenas Clásica», en M. I. Finley, *La Grecia Antigua. Economía y Sociedad*, Barcelona, pp. 85-102 (Edición original inglesa de 1981).
— (1986), *El nacimiento de la política*, Barcelona (Edición original inglesa de 1983).
Fischer, T. (1973), «Zu Solons Mass-, Gewichts- und Münzreform», *Chiron* 3, pp. 1-14.
Fisher, N. R. E. (1990), «The law of hybris in Athens», en P. Cartledge, P. Millett, S. Todd (eds.), *NOMOS, Essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge, pp. 123-138.
— (1992), *Hybris. A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*, Warminster.
Flaceliere, R. (1947), «Le bonnet de Solon», *REA* 49, pp. 235-247.
Flach, D. (1973), «Solons volkswirtschafliche Reformen», *RSA* 3, pp. 13-27.
Flashar, H. (1997), «Orest vor Gericht», en W. Eder, K. J. Hölkeskamp (eds.), *Volk und Verfassung im vorhellenistichen Griechenland. Symposium zu Ehren K.W. Welwei*, Stuttgart, pp. 99-111.
Flor de Oliveira, M. L. (1981-1982), «L'image de l'homme politique dans la Grèce ancienne d'après Solon», *Euphrosyne* 11, pp. 60-86.
Forrest, W. G. (1956), «The First Sacred War», *BCH* 80, pp. 33-52.
— (1988), *Los orígenes de la democracia griega. El carácter de la política griega. 800-400 a.C.*, Madrid, (Edición original inglesa de 1979).
Fouchard, A. (1998), *Dèmosios* et *dèmos*: sur l'État grec, *Ktema* 23, pp. 59-69.
Foxhall, L. (1997), «A view from the top. Evaluating the Solonian property classes», en L. G. Mitchell, P. J. Rhodes (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres, pp. 113-136.
Fränkel, E. (1927), «Fragment einer sympotischer Elegie», *Hermes* 62, p. 256.
Fränkel, H. (1993), *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo V*, Madrid (Edición original alemana de 1962).
Freeman, K. J. (1926), *The work and life of Solon. [With a translation of his poems]*, Cardiff.
French, A. (1956), «The economic background to Solon's reforms», *CQ* 49, pp. 11-25.
— (1957), «Solon and the Megarian Question», *JHS* 77, pp. 238-246.
— (1961), «Solon's hoplite assessment», *Historia* 10, pp. 510-512.
— (1963), «Land Tenure and the Solon problem», *Historia* 12, pp. 242-247.
— (1984), «Solon's acts of mediation», *Antichthon* 18, pp. 1-12.

Freytag, B. Von Gen. L. (1975), «Neue frühattische Funde aus dem Kerameikos», *MDAI(A)* 90, pp. 49-81.

Frost, F. J. (1987), «Attic Literacy and the Solonian *Seisachtheia*», *AncW* 15, 3-4, pp. 51-58.

Gagarin, M. (1974), «DIKE in archaic Greek thought», *CPh* 69, pp. 186-197.

— (1981), *Drakon and early Athenian Homicide Law*, New Haven.

— (1981-a), «The *Thesmothetai* and the Earliest Athenian Tyranny Law», *TAPhA* 111, pp. 71-77.

— (1986), *Early Greek Law*, Berkeley.

Gallant, T. W. (1982), «Agricultural systems, land tenure, and the reforms of Solon», *ABSA* 77, pp. 111-124.

— (1991), *Risk and survival in Ancient Greece. Reconstructing the Rural Domestic Economy*, Oxford.

Gallo, I. (1976), «Solone a Soli», *QUCC* 21, pp. 29-36.

García Gual, C. (1980), *Antología de la Poesía Lírica Griega. Siglos VII-IV a.C.*, Madrid.

— (1989), *Los Siete Sabios (y tres más)*, Madrid.

García Iglesias, L. (1974), «Deshispanizando un mito: la autoctonía de los atenienses y el relato platónico de la Atlántida», *HAnt* 4, pp. 7-24.

— (1990), «La sucesión real en Esparta: fallas y paliativos de un sistema», *Polis* 2, pp. 39-51.

García Novo, E. (1979-80), «Fuerza y justicia. Comentarios al fragmento 24D de Solón», *CFC* 16, pp. 199-213.

Garner, R. (1987), *Law and society in classical Athens*, Londres.

Gentili, B. (1975), «La giustizia del mare: Solone, fr. 11 D., 12 West. Semiotica del concetto di *dike* in greco arcaico», *QUCC* 20, pp. 159-162.

— (1996), *Poesía y público en la Grecia Antigua*, Barcelona (Edición original italiana de 1995).

Gentili, B. y Prato C. (eds.) (1988), *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta, I.* 2ª ed. Leipzig.

Gernet, L. (1920), «La création du testament», *REG* 23, pp. 123-168; 249-290.

— (1955), «Horoi», en *Studi in onore di E. Paoli*, Florencia, pp. 345-353.

— (1955), «La loi de Solon sur le 'testament'», en *Droit et société dans la Grèce ancienne*, París, pp. 121-149.

Ghinatti, F. (1970), *I gruppi politici ateniesi fino alle guerre persiane*, Roma.

Gigante, M. (1956), *NOMOS BASILEYS*, Nápoles.

Gilliard, C. (1907), *Quelques réformes de Solon*, Lausana.

Gillis, D. (1969), «Marathon and the Alcmeonids», *GRBS* 10, pp. 133-145.

Giner Soria, M. C. (1971), «La APODEMIA de Solón y el ostracismo», *Helmantica* 22, pp. 411-418.

Gladigow, B. (1967), «Zum Makarismos des Weisen», *Hermes* 95, pp. 404-433.

Glowacki, K. T. (1998), «The Acropolis of Athens Before 566 B. C.», en *STEPHANOS, Studies in Honor of B.S. Ridgway*, Philadelphia, pp. 79-88.

Gschnitzer, F. (1987), *Historia Social de Grecia. Desde el período micénico*

hasta el final de la época clásica, Madrid (Edición original alemana de 1981).

Goldstein, J. A. (1972), «Solon's law for an activist citizenry», *Historia* 21, pp. 538-545.

Gomollón, B. (1993-1995), «La imagen de la sabiduría en los tetrámetros de Solón», *Itaca* 9-11, pp. 59-67.

Gottesman, A. (1998), «Solon's Fox: Poetry and Revolution in Archaic Athens», *Pomoerium* 3, pp. 19-25.

Gouschin, V. (1999), «Pisistratus' Leadership in A.P. 13.4 and the establishment of the tyranny of 561/60 B. C.», *CQ* 49, pp. 14-23.

Gras, M. (1987), «Amphores commerciales et histoire archaïque», *DArch* 5, pp. 41-50.

— (1995), *La Méditerranée Archaïque*, París.

Griffiths, J. G. (1985), «Atlantis and Egypt», *Historia* 34, pp. 3-28.

Guarducci, M. (1948), «L'origine e le vicende del GHENOS attico dei Salaminii», *RFC 26*, pp. 223-237.

Gundert, H. (1942), «Archilochos und Solon», en H. Berve (ed.), *Das Neue Bild der Antike, I.- Hellas*. Leipzig, pp. 130-152. Reeditado en G. Pfohl (ed.), *Die Griechische Elegie*, Darmstadt (1972), pp. 75-102.

Haas, J. (1985), «Athenian naval power before Themistocles», *Historia* 34, pp. 29-46.

Hadavas, C. T. (1995), *The Structure, Form, and Meaning of Plutarch's 'Life of Solon'*, Diss. Chapel Hill.

Hadley, W. S. (1903), «A correction in Solon», *CR* 17, p. 209.

Halberstadt, M. (1955), «On Solon's *Eunomia* (Frg. 3D)», *CW* 48, pp. 197-203.

Hamilton, R. (1977), «Solon 13.74 ff. (West)», *GRBS* 18, pp. 185-188.

Hammond, N. G. L. (1938), «The dates of Solon's *Seisachtheia* and *Nomothesia*», *PCPhS* 169-171, pp. 10-11.

— (1940), «The *Seisachtheia* and the *Nomothesia* of Solon», *JHS* 60, pp. 71-83.

— (1961), «Land Tenure in Attica and Solon's *Seisachtheia*», *JHS* 81, pp. 76-98.

Hansen, H. (1975), «What was a *kyrbis*?», *Philologus* 119, pp. 39-45.

Hansen, M. H. (1975), *Eisangelia: The sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth century B.C. and the impeachment of Generals and Politicians*, Odense.

— (1976), *Apagoge, Endeixis and Ephegesis against Kakourgoi, Atimoi and Pheugontes*, Odense.

— (1980), «*Eisangelia* in Athens: A Reply», *JHS* 100, pp. 89-95.

— (1981-82), «The Athenian *Heliaia* from Solon to Aristotle», *ClMed* 33, pp. 9-47.

— (1989), «Solonian democracy in fourth-century Athens», *ClMed* 40, pp. 71-99.

— (1991), *The Athenian Democracy in the age of Demosthenes*, Oxford.

— (1994), «The 2500[th] Anniversary of Cleisthenes' Reforms and the Tradition of Athenian Democracy», en R. Osborne, S. Hornblower (eds.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts presented to D. Lewis*, Oxford, pp. 25-37.
— (1998), *Polis and City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*, Copenhague.
Hansen, O. (1991), «On a Corinthian epitaph from Salamis», *AC* 60, pp. 206-207.
Hanson, V. D. (1995), *The Other Greeks: The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization*, Nueva York.
Harding, P. (1974), «Androtion's view of Solon's seisachtheia», *Phoenix* 28, pp. 282-289.
— (1976), «Androtion's Political Career», *Historia* 25, pp. 186-200.
— (1994), *Androtion and the Atthis*, Oxford.
Harris, E. M. (1997), «A new solution to the riddle of the Seisachtheia», en L. G. Mitchell, P. J. Rhodes (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres, pp. 103-112.
Hedrick, C. W. (1988), «The temple and cult of Apollo Patroos in Athens», *AJA* 92, pp. 185-210.
Hemmerdinger, B. (1984), «Le régime des eupatrides dans Athènes (621-594)», *QS* 10 nº 19, pp. 165-170.
Henderson, W. J. (1982), «The nature and function of Solon's poetry, Fr. 3 Diehl, 4 West», *AClass* 25, pp. 21-33.
Hense, O. (1874), «Di una elegia di Solone», *Riv. di Fil.* 2, pp. 305-314.
Hermon, E. (1982), «La légitimité du pouvoir de Solon», en *Mélanges Gareau*, *CEA* 14, pp. 35-38.
Higbie, C. (1997), «The Bones of a Hero, the Ashes of a Politician: Athens, Salamis, and the Usable Past», *ClAnt* 16, pp. 278-307.
Hignett, C. (1952), *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford.
Hill, G. F. (1897), «Solon's reform of the Attic Standard», *NC* 17, pp. 284-292.
Hiller, E. (1878), «Die literarische Thätigkeit der Sieben Weisen», *RhM* 33, pp. 518-529.
Hoben, W. (1997), «Zur missglückten Eheverbindung des Peisistratos mit der Tochter des Megakles (Herod. I, 61, 1)», *Gymnasium* 104, pp. 157-163.
Hölkeskamp, K. J. (1992), «Written Law in Archaic Greece», *PCPS* 38, pp. 87-117.
Holladay, A. J. (1977), «The followers of Peisistratos», *G & R* 24, pp. 40-56.
Holst-Warhaft, G. (1992), *Dangerous Voices: Women's Laments and Greek Literature*, Londres.
Hommel, H. (1964), *Solon, Staatsmann und Dichter*, Tübinger Universitätsreden 20, pp. 16-44. Reeditado en G. Pfohl (ed.), *Die griechische Elegie*, Darmstadt (1972), pp. 236-262.
Hönn, K. (1948), *Solon, Staatsmann und Weiser*, Viena.
Hooker, J. T. (1975), «The original meaning of HYBRIS», *ABG* 19, pp. 125-137.

Hopper, R. J. (1961), «'Plain', 'Shore' and 'Hill' in Early Athens», *ABSA* 56, pp. 189-219.

— (1966), «The Solonian 'crisis'», en *Ancient Society and Institutions. Studies presented to Victor Ehrenberg on his 75th birthday*, Oxford, pp. 139-146.

Horsmann, G. (2000), «Athens Weg zur eigenen Währung: der Zusammenhang der metrologischen Reform Solons mit der timokratischen», *Historia* 49, pp. 259-277.

Humphreys, S. C. (1983), *The family, women and death. Comparative studies*, Londres.

Irwin, T. H. (1985), «Permanent happiness. Aristotle and Solon», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, pp. 89-124.

Irwin, E. (1999), «Solecising in Solon's colony», *BICS* 43, pp. 187-193.

Isaac, B. (1986), *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*, Leiden.

Isler-Kerenyi, C. (1993), «Dionysos und Solon», *AK* 36, pp. 3-10; lám. 1.

— (1997), «Der François-Krater zwischen Athen und Chiusi», en J. H. Oakley, W. D. E. Coulson, O. Palagia (eds.), *Athenian Potters and Painters*, Oxford, pp. 523-539.

Jacoby, F. (1944), «GENESIA. A forgotten festival of the dead», *CQ* 38, pp. 65-75.

— (1949), *Atthis, the local chronicles of Ancient Athens*, Oxford.

Jaeger, W. (1926), «Solons Eunomie», *SPA*, pp. 69-85. Reeditado en W. Eisenhut (ed.), *Antike Lyrik*, Darmstadt (1970), pp. 9-31.

— (1957), «Adverbiale Verstärkung des praepositionalen Elements von Verbalkomposita in griechischen Dichtern», *RhM* 100, pp. 378-385.

Johnston, A. W.; Jones, R. E. (1978): «The 'SOS' Amphora», *ABSA* 73, pp. 103-141.

Jolowicz, H. F. (1947), «The wicked guardian», *JRS* 37, pp. 82-90.

Jongkees, J. H. (1944), «Notes on the coinage of Athens», *Mnemosyne* 12, pp. 81-117.

— (1952), «Notes on the coinage of Athens, VIII & IX», *Mnemosyne* 5, pp. 28-56.

Jordan, B. (1970), «Herodotos 5.71.2 and the *Naukraroi* of Athens», *CSCA* 3, 153-175.

— (1992), «The *Naukraroi* of Athens and the meaning of NEMO», *AC* 61, pp. 60-79.

Just, M. (1969), «EKKALEISTHAI im Prozessrescht des frühen Chios», *RIDA* 16, pp. 191-205.

Kahrstedt, U. (1940), «Untersuchungen zu attischen Behörden, IV: Bemerkungen zur Geschichte des Rats der Fünfhundert», *Klio* 15, pp. 1-12.

Kapparis, K. (1995), «When were the Athenian Adultery Laws Introduced?», *RIDA* 42, pp. 97-122.

— (1996), «Humiliating the Adulterer: the Law and the Practice in Classical Athens», *RIDA* 43, pp. 63-77.

— (1998), «The law on the age of the speakers in the Athenian assembly», *RhM* 141, pp. 255-259.

Karageorghis, V. (1973), «Contribution to the early history of Soloi in Cyprus», *AAA* 6, pp. 145-149.

Kase, E. W.; Szemler, G. J. (1984), «The Amphiktyonic League and the first Sacred War: a new perspective», en *Actes du VIIe Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques, I*, Budapest, pp. 107-116.

Keaney, J. J. (1963), «The structure of Aristotle's *Athenaion Politeia*», *HSPh* 67, pp. 115-146.

— (1992), *The Composition of Aristotle's* Athenaion Politeia: *Observation and Explanation*, Oxford.

Ker, J. (2000), «Solon's *Theôria* and the End of the City», *ClAnt* 19, pp. 304-329.

Kirk, G. S. (1977), «The *hektemoroi* of pre-Solonian Athens reconsidered», *Historia* 26, pp. 369-370.

Kloosterman, W. S. J. (1935), «Solon en de gelijkheit», *TG* 50, pp. 174-180.

Kluwe, E. (1972), «Bemerkungen zu den Diskussionen über die drei 'Parteien' in Attika zur Zeit der Machtergreifung des Peisistratos», *Klio* 54, pp. 101-124.

Knigge, U. (1988), *The Athenian Kerameikos. History. Monuments. Excavations*, Atenas.

Kolleritsch, H. (1968), «Könnte Solon von 'Tragödien' Arions sprechen?», *Eranos* 66, pp. 1-9.

Komor, I. (1969), «Les lois de Solon dans l'utopie de Comenius», *AAntHung* 17, pp. 65-73.

Kraay, C. M. (1956), «The Archaic Owls of Athens», *NC* 6ª ser. 16, pp. 43-68.

— (1968): «An interpretation of *Ath. Pol.* ch. 10», en *Essays presented to S. Robinson*, Oxford, pp. 1-9.

— (1975), «Archaic Owls of Athens: new evidence for chronology», en *Papers and Contributions of the Colloquium held at the State University of Ghent. Miscellanea Graeca* 1, pp. 145-160.

— (1959-60), «Zur Übersetzung und Interpretation von Aristoteles, *Athenaion Politeia*, Kap. 10 (Solonische Münzreform)», *JNG* 10, pp. 21-46.

— (1969), «Zur Solonischen Gewichts und Munzreform», *JNG* 19, pp. 7-24.

Krischer, T. (1964), «Solon und Kroisos», *WS* 77, pp. 174-177.

Kroll, J. H. (1998), «Silver in Solon's Laws», en R. Ashton, S. Hurter (eds.), *Studies in Greek Numismatics in Memory of Martin Jessop Price*, Londres, pp. 225-232.

Kübler, K. (1973), «Eine archaische Grabanlage vor dem heiligem Tor und ihre Deutung», *AA*, pp. 172-193.

— (1976), *Kerameikos. Ergebnisse der Ausgrabungen, VII, 1. Die Nekropole der Mitte des 6. bis Ende des 5. Jahrhunderts*, Berlín.

Kurke, L. (1993), «The economy of Kudos», en C. Dougherty, L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Cambridge, pp. 131-163.

— (1994), «Crisis and Decorum in Sixth-Century Lesbos: Reading Alkaios Otherwise», *QUCC* 47, pp. 67-92.
Kurtz, D. S. y Boardman, J. (1971), *Greek Burial Customs*, Ithaca.
Kyle, D. G. (1984), «Solon and athletics», *AncW* 9, pp. 91-105.
Labarbe, J. (1989-90), «Quel Critias dans le Timée et le Critias de Platon?», *SEJG* 31, pp. 240-255.
Lambert, S. D. (1986), «Herodotus, the Cylonian Conspiracy and the *prytaneis ton naukraron*», *Historia* 35, pp. 105-112.
— (1993), *The Phratries of Attica*, Ann Arbor.
— (1997), «The Attic *Genos Salaminioi* and the island of Salamis», *ZPE* 119, pp. 85-106.
Lapini, W. (1996), *Il P.Oxy 664 di Eraclide Pontico e la cronologia dei Cipselidi*, Florencia.
Lattimore, R. (1939), «The Wise advisor in Herodotus», *CPh* 34, pp. 24-35.
— (1947), «The first elegy of Solon», *AJPh* 63, pp. 161-179.
Lazenby, J. F. y Whitehead, D. (1996), «The myth of the Hoplite's Hoplon», *CQ* 46, pp. 27-33.
Le Rider, G. (1991), «Les trouvailles monétaires dans le temple d'Artémis à Sardes (IGCH 1299 et 1300)», *RN* 33, pp. 71-88.
Leduc, C. (1991), «¿Cómo darla en matrimonio?». La novia en Grecia, siglos IX-IV a.C., en G. Duby, M. Perrot (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente, 1. La Antigüedad*, Madrid, pp. 251-313.
— (1998), «La representation 'aristotelicienne' de la *politeia* de Solon: le politique 'dans' le domestique», *Ktema* 23, pp. 415-422.
— (1994-95), «Citoyenneté et parenté dans la cité des Athéniens : de Solon à Périclès», *Métis* 9-10, pp. 51-68.
Lefevre, E. (1971), «Die Frage nach dem BIOS EUDAIMON. Die Begegnung zwischen Kyros und Kroisos bei Xenophon», *Hermes* 99, pp. 283-296.
Lefkowitz, M. R. (1981), *Lives of the Greek Poets*, Londres.
Legon, R. P. (1981), *Megara. The Political History of a Greek city-state to 336 B.C.,* Ithaca.
Lehmann, G. A. (1980), «Der 'Erste Heilige Kriege' - eine Fiktion?», *Historia* 29, pp. 242-246.
Lehmann-Haupt, C. F. (1912), *Solon of Athens, the poet, the merchant and statesman*, Liverpoool.
Lévêque, P. (1978), «Formes de contradictions et voies de développement à Athènes de Solon à Clisthène», *Historia* 27, pp. 522-549.
— (1982), «Olbios et la félicité des initiés», en *Rayonnement Grec. Hommages à Ch. Delvoye*, Bruselas, pp. 113-126.
Lévy, E. (1975), «Réformes et date de Solon, Réponse a F. Cassola», *PP* 28, pp. 88-91.
— (1978), «Notes sur la chronologie athénienne au VIe siècle, I: Cylon», *Historia* 27, pp. 513-521.
Lewis, D. M. (1993), «Oligarchic thinking in the late fifth century», en R.M.

Rosen, J. Farrell (eds.), *Nomodeiktes: Greek studies in honor of M. Ostwald*, Ann Arbor, pp. 207-211.
Lewis, J. D. (1971), «Isegoria at Athens. When did it begin?», *Historia* 20, pp. 129-140.
Lewis, N. (1941), «Solon's agrarian legislation», *AJPh* 62, pp. 144-156.
L'Homme-Wery, L. M. (1994), «Solon, libérateur d'Éleusis dans les 'Histoires' d'Hérodote», *REG* 107, pp. 362-380.
— (1996), «La notion d'harmonie dans la pensée politique de Solon», *Kernos* 9, pp. 145-154.
— (1996-a), *La perspective éleusinienne dans la politique de Solon*, Ginebra.
— (1999), «Eleusis and Solon's Seisachtheia», *GRBS* 40, pp. 109-134.
— (2000), «La notion de patrie dans la pensée politique de Solon», *AC* 69, pp. 21-41.
Linder, C. G. (1858), «De Solonis Elegia quae YPOTHEKAI EIS EAUTON inscribitur quaestiones nonnullae», *Philologus* 13, pp. 449-507.
Linforth, I. M. (1919), *Solon the Athenian*, Berkeley.
Link, S. (1991), *Landverteilung und sozialen Frieden im archaischen Griechenland*, Stuttgart.
Lintott, A. (1992), «Aristotle and democracy», *CQ* 42, pp. 114-128.
Lloyd, M. (1987), «Cleobis und Biton (Herodotus I, 31)», *Hermes* 115, pp. 22-28.
Lloyd-Jones, H. (1975), «More about Antileon, tyrant of Chalcis (Solon, frag. 33 and Aristophanes, *Eq*. 1042-44)», *CPh* 70, 197.
Loeffler, A. (1993), «La valeur argumentative de la perspective énonciative dans Solon, fr. 1 G.-P.», *QUCC* 45, pp. 23-36.
Lomiento, L. (1987), «Il mare giustissimo di Solone (fr. 13 Gent.-Pr.) e la burrasca popolare di Libanio (*Or*. 25, 44, 3)», *QUCC* 55, pp. 119-120.
López Melero, R. (1988), «Fuerza y violencia en el marco de la épica griega», en A. Sánchez de la Torre, R. López Melero, *Estudios de Arqueología Jurídica*, Madrid, pp. 61-81.
— (1989). *La formación de la democracia ateniense, II. De Solón a Clístenes*, Madrid.
Loraux, N. (1984), «Solon au milieu de la lice», en *Aux Origines de l'hellenisme. La Crète et la Grèce. Hommage van Effenterre*, París, pp. 199-214.
— (1986), «Thucydide et la sedition dans les mots», *QS* 23, pp. 95-134.
— (1988), «Solon et la voix de l'écrit», en M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, pp. 95-129.
Lotze, D. (1958), «HEKTEMOROI und vorsolonisches Schuldrecht», *Philologus* 102, pp. 1-12.
— (1959), *METAXY ELEYTHERON KAI DOYLON. Studien zur Rechtsstellung unfreier Landbevölkerungen in Griechenland bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, Berlín.
— (1988), «Grundbesitz- und Schuldverhältnisse im vorsolonischen Attika», en J. Herrmann, J. Koehn (eds.), *Familie, Staat und Gesesllschaftsforma-*

tion. Grundprobleme vorkapitalischer Epochen einhundert Jahre nach F. Engels' Werk, Berlín, pp. 442-447.
Luce, J. M. (1998), «Thésée, le synoecisme et l'Agora d'Athènes», *RA*, pp. 3-31.
Luján Martínez, E. R., (1995), «Un nuevo trímetro de Solón», *Emérita* 43, pp. 303-307.
Mactoux, M. M. (1988), «Lois de Solon sur les esclaves et formation d'une société esclavagiste», en T. Yuge y M. Doi (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden, pp. 331-354.
Maddalena, A. (1942), «Solone dall'Elegia alle Muse ai Tetrametri a Foco», *RFIC* 20, pp. 182-192.
— (1943), «Per l'interpretazione dell'Elegia di Solone alle Muse», *RFIC* 21, pp. 1-12.
Magurano, M. (1992), «I procedimenti dell'argomentazione nel fr. 30 Gent.-Pr. di Solone», *Rudiae* 4, pp. 191-212.
Maharam, W. A. (1994), *Solon und die Tradition der epischen Sprache*, Berlín.
Manuwald, B. (1989), «Zu Solons Gedankenwelt (frr. 3 u. 1 G.-P = 4 u. 13 W)», *RhM* 132, pp. 1-25.
Manville, P. B. (1980), «Solon's law of *stasis* and *atimia* in archaic Athens», *TAPhA* 110, pp. 213-221.
— (1990), *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton.
Maquieira Rodríguez, H. (1988), «En torno a la lengua de Solón de Atenas», *Veleia* 5, pp. 227-232.
Markianos, S. S. (1974), «The chronology of the Herodotean Solon», *Historia* 23, pp. 1-20.
— (1980), «The 'democratic version' of the Solonian constitution. Its date and origin», *Hellenica* 32, pp. 255-266.
Martin, R. P. (1993), «The Seven Sages as Performers of Wisdom», en C. Dougherty y L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Cambridge, pp. 108-128.
Martina, A. (1968), *Solon. Testimonia Veterum*, Roma.
— (1972), «Plutarco, *Sol.* 14, 8», *QUCC* 14, pp. 41-45.
Masaracchia, A. (1956), «L'Elegia alle Muse di Solone», *Maia* 8, pp. 92-132.
— (1958), *Solone*, Florencia.
Massa Positano, L. (1947), *L'elegia di Solone alle Muse*, Nápoles.
— (1950), «Miscellanea critica», *Emerita* 18, pp. 89-103.
Mastrocinque, A. (1984), «Gli stracci di Telefo e il cappello di Solone», *SIFC* 2, pp. 25-34.
Matthiessen, K. (1994), «Solons Musenelegie und die Entwicklung des griechischen Rechtsdenkens», *Gymnasium* 101, pp. 385-407.
Maurach, G. (1983), «Über den Stand der Forschung zu Solons Musenelegie», *GGA* 235, pp. 16-33.
Mazzarino, S. (1953), «Per la storia di Lesbo nel VI secolo a.C.», *Athenaeum* 21, pp. 37-78.
McGlew, J. F. (1993), *Tyranny and political culture in Ancient Greece*, Ithaca.

McGregor, M. F. (1974), «Solon's archonship. The epigraphic evidence», en *Polis and Imperium. Studies in Honor of E.T. Salmon*, Toronto, pp. 31-34.
Mele, A. (1979), *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Nápoles.
Melissano, P. (1994), «Solone e il mondo degli ESTHLOI», *QUCC* 47, pp. 49-58.
Merkelbach, R. (1980), «Der Kult der Hestia im Prytaneion der griechischen Städte», *ZPE* 37, pp. 77-92.
Meyer, E. (1937), *Geschichte des Altertums, III*, Stuttgart.
Miles, M. M. (1998), *The City Eleusinion. The Athenian Agora, XXXI*, Princeton.
Miller, M. (1959), «The earlier Persian dates in Herodotus», *Klio* 37, pp. 29-52.
— (1963), «The Herodotean Croesus», *Klio* 41, pp. 58-94.
— (1968), «Solon's timetable. From the paralysis of the previous government to the apodemia», *Arethusa* 1, pp. 62-81.
— (1969), «The accepted date for Solon. Precise, but wrong?», *Arethusa* 2, pp. 62-86.
— (1971), «Solon's coinage», *Arethusa* 4, pp. 25-47.
Miller, S. G. (1978), *The Prytaneion. Its function and architectural form,* Los Ángeles.
Millett, P. (1982), «The Attic *horoi* reconsidered in the light of recent discoveries», *Opus* 1, pp. 219-249.
Milne, J. G. (1930), «The monetary reform of Solon», *JHS* 50, pp. 179-185.
— (1938), «The monetary reform of Solon. A correction», *JHS* 58, pp. 96-97.
— (1943), «The chronology of Solon's reforms», *CR* 57, pp. 1-3.
— (1945), «The economic policy of Solon», *Hesperia* 14, pp. 230-245.
Mitchell, L. G. (1997), «New wine in old wineskins. Solon, *arete* and the *agathos*», en L. G. Mitchell, P. J. Rhodes (eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Londres, pp. 137-147.
Moggi, M. (1981), «Alcuni episodi della colonizzazione ateniese (Salamina-Potidea-Samo)», en *Studi sui rapporti interstatali nel mondo greco*, Pisa, pp. 1-55.
Molina, L. A. (1998), «Solon and the Evolution of the Athenian Agrarian Economy», *Pomoerium* 3, pp. 5-18.
Möller, A. (2000), *Naukratis. Trade in Archaic Greece*, Oxford.
Montiglio, S. (2000), «Wandering philosophers in Classical Greece», *JHS* 120, pp. 86-105.
Morelli, G. (1963), «Il Solone di Basilio di Cesarea», *RFIC* 41, pp. 182-196.
Morgan, C. (1990), *Athletes and Oracles. The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth century B.C.*, Cambridge.
Morgan, K. A. (1998), «Designer History: Plato's Atlantis story and fourth-century ideology», *JHS* 118, pp. 101-118.
Morris, I. (1987), *Burial and ancient society. The rise of the Greek city-state,* Cambridge.
— (1992-1993), «Law, culture and funerary art in Athens. 600-300 B.C.», *Hephaistos* 11-12, pp. 35-50.

— (1998), «Archaeology and archaic Greek History», en N. Fisher, H. Van Wees, *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence*, Londres, pp. 1-91.
Mossé, C. (1964), «Classes sociales et régionalisme à Athènes au début du VIe siècle», *AC* 33, pp. 401-413.
— (1969), *La tyrannie dans la Grèce antique*, París.
— (1979), «Comment s'élabore un mythe politique: Solon 'père fondateur' de la démocratie athénienne», *Annales (ESC)* 34, pp. 425-437.
— (1979-a), «Les dépendants paysans dans le monde grec á l'époque archaïque et classique», en *Terre et paysans dependants dans les sociétés antiques*, París, pp. 85-97.
— (1987-89), «Classes censitaires et participation politique», *Opus* 6-8, pp. 165-174.
— (1994), «Peut-on parler de patronage dans l'Athènes archaïque et classique?», en J. Annequin, M. Garrido-Hory (eds.), *Religion et Anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance. Actes du XXème colloque du GIREA*, París, pp. 29-36.
— (1996), «Due miti politici: Licurgo e Solone», en S. Settis (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. 2. Una storia greca. 1. Formazione.* Turín, pp. 1325-1335.
Mühl, M. (1953), «Solons sogennante CHREON APOKOPE im Lichte der antiken überlieferung», *RhM* 96, pp. 214-223.
— (1955), «Solon und der Historiker Phainias von Lesbos», *RhM* 98, pp. 349-354.
— (1956), «Diodor über die solonische Gesetzgebung», en *Festschrift A. Lesky*, *WS* 69, pp. 203-205.
— (1956-a), «Solon gegen Peisistratos. Ein Beitrag zur peripatetischen Geschichtsschreibung», *RhM* 99, pp. 315-323.
Müller, C. W. (1997), «Fremderfahrung und Eigenerfahrung: griechische Ägyptenreisende von Menelaos bis Herodot», *Philologus* 141, pp. 200-214.
Müller, G. (1956), «Der homerische Ate-Begriff und Solons Musenelegie», en *Navicula Chiloniensis. Studia Philologica Felici Jacoby... Oblata*, Leiden, pp. 1-15.
Müller, R. (1975), «Elemente dialektischen Denkens in der frühgriechischen Lyrik», *ZAnt* 25, pp. 128-136.
Muñoz Valle, I. (1972), «Tirteo y Solón», *EClás* 16, pp. 33-56.
— (1976), «El problema de las fuentes históricas de la Atenas arcaica. (Estado actual de la cuestión)», *RSC* 24, pp. 211-225.
— (1978), «Individuo, sociedad y política en Grecia», *EClás* 22, pp. 135-155.
— (1978-a), «Reforma social de Solón», *RSC* 26, pp. 40-62.
Murray, O. (1990), «Cities of Reason», en O. Murray, S. Price (eds.), *The Greek City. From Homer to Alexander*, Oxford, pp. 1-25.
— (1990-a), «The Solonian law of hybris», en P. Cartledge, P. Millett, S. Todd

(eds.), *Nomos: Essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge, pp. 139-145.
— (1993), *Early Greece* (2ª ed.), Glasgow.
Musti, D. (1990), «La teoria delle età e i passaggi di status in Solone. Per un inquadramento socioantropologico della teoria dei settennii nel pensiero antico», *MEFR* 102, pp. 11-35.
Mylonas, G. E. (1961), *Eleusis and the eleusinian mysteries*, Princeton.
Nagy, G. (1982), «Theognis of Megara: The poet as seer, pilot and revenant», *Arethusa* 15, pp. 109-128.
Nauck, A. (1850), «Zu Solon und Sophocles», *Philologus* 5, pp. 575-576.
Nawratil, K. (1940), «THEION TARACHODES», *PhW* 60, pp. 125-126.
— (1942), «Solon bei Herodot», *WS* 60, pp. 1-8.
Nesselrath, H. G. (1992), «Göttliche Gerechtigkeit und das Schicksal des Menschen in Solons Musenelegie», *MH* 49, pp. 91-104.
Nestle, W. (1942), «Odysee-Interpretationen, I-II», *Hermes* 77, pp. 46-47; 113-119.
Noussia, M. (1999), «The profession of the physician (Solon fr. I, 57 - 66 Gent.-Pr.[2] = 13, 57 - 66 W.[2])», *Eikasmos* 10, pp. 9-20.
Noyen, P. (1957), «Aristote et la réforme monétaire de Solon», *AC* 26, pp. 136-141.
Ogden, D. (1997), *The Crooked Kings of Ancient Greece*, Londres.
Oliva, P. (1971), «Solon und seine Seisachtheia», *ZAnt* 21, pp. 103-122.
— (1973), «Solon im Wandel der Jahrhunderte», *Eirene* 11, pp. 31-65.
— (1973-a), « Solon in der Darstellung der Komödie», *GLO* 5, pp. 25-33.
— (1975), «Die Geschichte von Kroisos und Solon», *Altertum* 21, pp. 175-181.
— (1988), *Solon. Legende und Wirklichkeit*, Constanza.
Oliver, J. H. (1935), «Greek Inscriptions», *Hesperia* 4, pp. 5-70.
— (1972), «The Solonian constitution and a consul of A.D. 149», *GRBS* 13, pp. 99-107.
Opelt, I. (1978), «Archilochos (Frag. 302 West) und Solon (Frag. 11 West) bei Niketas Choniates. Ein Beitrag zur Ueberlieferungsgeschichte», *RhM* 121, pp. 197-203.
— (1980), «Das Bild Solons in der christlichen Spätantike», *VChr* 34, pp. 24-35.
Osborne, C. (1987), *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytus of Rome and the Presocratics*, Londres.
Osborne, R. (1987), *Classical landscape with figures. The Ancient Greek city and its countryside,* Londres.
— (1989), «A crisis in archaeological history? The seventh century B.C. in Attica», *ABSA* 84, pp. 297-322.
— (1990), «Vexatious litigations in classical Athens: sykophancy and the sykophant», en P. Cartledge, P. Millett, S. Todd (eds.), *NOMOS. Essays in Athenian law, politics and society*, Cambridge, pp. 83-102.
— (1994), «Archaeology, the Salaminioi, and the Politics of Sacred Space in Archaic Attica», en *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, pp. 143-160.

Ostwald, M. (1955), «The Athenian legislation against tyranny and subversion», *TAPhA* 86, pp. 103-128.
— (1969), «*Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*», Oxford.
— (1995), «Public expense: whose obligation?, Athens 600-454 B.C.E.», *PAPhS* 139, pp. 368-379.
Page, D. L. (1955), *Sappho and Alcaeus: An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry*, Oxford.
Pagliara, C. (1964-1965), «Il NOMOS TON DEMOPOIETON di Solone», *AFLL* 2, pp. 5-19.
Paladini, M. L. (1956), «Influenza della tradizione dei Sette Savi sulla 'Vita di Solone' de Plutarco», *REG* 69, pp. 377-411.
Parke, H. W. (1977), *Festivals of the Athenians*, Londres.
Parker, R. (1983), *Miasma: pollution and purification in Early Greek Religion*, Oxford.
— (1996), *Athenian Religion: A History*, Oxford.
Pascual González, J. (1997), *Grecia en el siglo IV a.C. Del imperialismo espartano a la muerte de Filipo de Macedonia*, Madrid.
Pecorella Longo, C. (1988), «Sulla legge 'soloniana' contro la neutralità», *Historia* 37, pp. 374-379.
Peremans, W. (1972), «Sur l'acquisition du droit de cité à Athènes au VI s. av. J.C.», en *Antike und Universalgeschichte. Festschrift H.E. Stier*, Münster, pp. 122-130.
Pérez Jiménez, A. (1991), «La debilidad política de Solón en Plutarco», en *Actes del IXè Simposi de la Secció Catalana de la S.E.E.C., II*, Barcelona, pp. 687-696.
Perrotta, G. (1924), «L'elegia di Solone alle Muse», *A & R* 5, pp. 251-260.
Picard, O. (1997), «Monnaies et législateurs», en *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne: hommages à Yvon Garlan*, Rennes, pp. 213-227.
Piccirilli, L. (1974), «Tre ricerche sulla storiografia megarese», *ASNP* 4, pp. 387-422.
— (1976), «Aristotele a l'atimia, *Athen. Pol.* 8, 5», *ASNP* 6, pp. 739-761.
— (1977), «Cronologia relativa e fonte della *Vita Solonis* di Plutarco», *ASNP* 7, pp. 999-1016.
— (1977-a), «Erodoto e l'apodemia di Solone, Herod. I, 29», en *Contributi in onore di A. Garzetti*, Génova, pp. 23-30.
— (1978), «La legge di Solone sulla dote (Plut. *Sol.* 20,6)», en *Scritti storico-epigrafici in memoria di M. Zambelli*, Roma, pp. 321-324.
— (1978-a), «Solone e la guerra per Salamina», *ASNP* 8, pp. 1-13.
— (1984), «Dall''anomia' all''eunomia'», en *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino, III*, Nápoles, pp. 1031-1036.
Podlecki, A. J. (1969), «Three Greek Soldier Poets. Archilochus. Alcaeus, Solon», *CW* 63, pp. 73-81.
— (1987), «Solon or Peisistratus? A case of mistaken identity», *AncW* 16, pp. 3-10.

Pòrtulas, J. (1993-1995), «Epimènides de Creta i la saviesa arcaica», *Itaca* 9-11, pp. 45-58.

Pötscher, W. (1987), «Zwei wichtige Chorpartien aus dem *Agamemnon* des Aischylos (1331-1342 und 1560-1566) und Solons *Musen-Elegie*», *Grazer Beiträge* 14, pp. 55-86.

— (1999), «Nochmals: Solons *Musenelegie*», *AAntHung* 39, pp. 261-274.

Preime, E. (1945), *Solon: Dichtungen. Sämtliche Fragmente,* 2ª ed., Munich.

Puppini, P. (1991), «Esopo a simposio», *Sileno* 17, pp. 185-206.

Quet, M. H. (1987), «Banquet des Sept Sages et sagesse d'Homère. La mosaïque des Sept Sages de Mérida», *Bull. Bibl. Salomon Reinach* 5, pp. 47-55.

Raaflaub, K. A. (1989), «Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen», *HZ* 248, pp. 1-32.

— (1993), «Homer to Solon: The Rise of the Polis. The Written Sources», en *The Ancient Greek City-State. Acts of the Copenhagen Polis Centre, 1*, Copenhague, pp. 41-105.

— (1996), «Solone, la nuova Atene e l'emergere della politica», en S. Settis (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. 2. Una storia greca. 1. Formazione,* Turín, pp. 1035-1081.

Rainer, J. M. (1986), «Zum Problem der Atimie als Verlust der bürgerlichen Rechte insbersondere bei männlichen homosexuellen Prostituerten», *RIDA* 33, pp. 89-114.

Reeker, H. D. (1971), «Solons Reisen», *A & A* 17, pp. 96-104.

Regenbogen, O. (1930), «Die Geschichte von Solon und Krösus», *Das humanitische Gymnasium* 41, pp. 1-20.

Reifler, E. (1964), «The metrological reasons for the difference in Aristotle's and Androtion's statements about Solon's change of the weight of the mine», *AJA* 68, p. 202.

Reinhardt, K. (1916), «Solons Elegie EIS HEAUTON», *RhM* 71, pp. 128-135.

Rexine, J. E. (1958), *Solon and his political theory. The contemporary significance of a basic contribution to political theory by one of the seven wise men,* Nueva York.

Rhodes, P. J. (1972), *The Athenian Boule*, Oxford.

— (1975), «Solon and the numismatists», *NC* 15, pp. 1-11.

— (1977), «Solon and the numismatists: Postscript», *NC* 17, p. 152.

— (1979), «EISANGELIA in Athens», *JHS* 99, pp. 103-114.

— (1981), *A Commentary on the Aristotelian 'Athenaion Politeia'*, Oxford. (2ª ed., 1993)

— (1990), «The Atthidographers», en *Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd centuries B.C.,* Lovaina, pp. 73-81.

— (1991), «The Athenian Code of Laws, 410-399 BC.», *JHS* 111, pp. 87-100.

Ribeiro Ferreira, J. (1990), «Os hectêmoros e sua situaçâo social», *Esclavos y semilibres en la Antigüedad Clásica*, Madrid, pp. 37-53.

Rihll, T. E. (1989), «Lawgivers and Tyrants (Solon, frr. 9-11 West)», *CQ* 39, pp. 277-286.

— (1991), «HEKTEMOROI: partners in crime?», *JHS* 111, pp. 101-127.

Robertson, N. (1978), «The myth of the first sacred war», *CQ* 28, pp. 38-73.

— (1986), «Solon's axones and kyrbeis and the sixth-century background», *Historia* 35, pp. 147-176.

— (1990), «The Laws of Athens, 410-399 B.C.: The Evidence for Review and Publication», *JHS* 110, pp. 43-75.

Robinson, E. W. (1994), «Reexamining the Alcmeonid role in the liberation of Athens», *Historia* 43, pp. 363-369.

— (1997), *The first democracies. Early popular government outside Athens*, Stuttgart.

Rodríguez Adrados, F. (1953), «Sobre los orígenes del vocabulario ático», *Emerita* 21, pp. 123-162.

— (1956), *Líricos Griegos, I. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (s.* VII-V *a.C.)*, Barcelona.

— (1981), *El mundo de la lírica griega antigua*, Madrid.

— (1997), *Historia de la Democracia. De Solón a nuestros días*, Madrid.

Rodríguez Alonso, C. (1976), «El epíteto homérico en Solón», *CFC* 11, pp. 503-521.

Roisman, H. (1984), «Ate and its meaning in the elegies of Solon», *GB* 11, pp. 21-27.

Romer, F. E. (1982), «The *aisymnêteia*: A problem in Aristotle's historic method», *AJPh* 103, pp. 25-46.

Rosati, R. (1973-74), «I ceramisti nella società ateniese del VI secolo a.C.», *RAIB* 62, pp. 178-201.

— (Ed.) (1989), *La ceramica attica nel Mediterraneo. Analisi computerizzata della diffusione. Le fasi iniziale (630-560 a.C.)*, Bolonia.

Rosivach, V. J. (1992), «Redistribution of land in Solon, fragment 34 West», *JHS* 112, pp. 153-157.

— (1995), «Solon's brothels», *LCM* 20, pp. 2-3.

Roth, C. P. (1976), «The kings and the Muses in Hesiod's *Theogony*», *TAPhA* 106, pp. 331-338.

Roth, P. (1993), «Solon Fr. 25 West: 'der Jugend Blüten'», *RhM* 136, pp. 97-101.

Roussel, D. (1976), *Tribu et cité*, París.

Rowe, G. O. (1972), «A problem of quotation in Demosthenes' embassy speech», *TAPhA* 103, pp. 441-449.

Rudberg, G. (1952), «Solon, Attika, Attisch», *SO* 29, pp. 1-7.

Ruschenbusch, E. (1956), «Der sogennante Gesetzescode vom Jahre 410 v., Chr.», *Historia* 5, pp. 123-128.

— (1958), «PATRIOS POLITEIA, Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.», *Historia* 7, pp. 398-424.

— (1962), «DIATITHESTHAI TA HEAUTOU. Ein Beitrag zum sogenannten Testamentsgesetz des Solon», *ZRG* 79, pp. 307-311.
— (1963), «Die Zwölftafeln und die römische Gesandschaft nach Athen», *Historia* 12, pp. 250-253.
— (1965), «HELIAIA. Die Tradition über das solonische Volksgericht», *Historia* 14, pp. 381-384.
— (1966), *Solonos Nomoi. Die Fragmente des Solonische Gesetzeswerkes mit einer Text- und Uberlieferungsgeschichte*, Wiesbaden (2ª ed., 1983).
— (1972), «Über das Bodenrecht im archaischen Athen», *Historia* 21, pp. 753-755.
— (1988), «Das Vergehen und dessen Ahndung im griechischen Recht», *Gymnasium* 95, pp. 369-374.
— (1990), «Bemerkungen zum Erbtochterrecht in den solonischen Gesetzen», en *Symposion (1988): Vorträge zur griechischen und hellenistichen Rechtgeschichte*, Colonia, pp. 15-20.
— (1994), «Plutarchs Solonbiographie», *ZPE* 100, pp. 351-380.
Rusyayeva, A. S. (1986), «Miletus-Didyma-Borysthenes-Olbia. The colonization of the Lower Boug Region», *VDI* 2, pp. 25-64.
Ruzé, F. (1988), «Aux débuts de l'écriture politique: le pouvoir de l'écrit dans la cité», en M. Detienne (Dir.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, pp. 82-94.
— (1997), *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, París.
Ryan, F. X. (1994), «The original date of the DEMOS PLETHYON provisions of IG I³ 105», *JHS* 114, pp. 120-134.
Sage, P. W. (1985), *Solon, Croesus and the theme of the ideal life*, Diss. Johns Hopkins.
— (1991), «Tradition, genre and character portrayal: *Cyropaedia* 8.7 and *Anabasis* 1.9», *GRBS* 32, pp. 61-79.
Sakellariou, M. (1979), «Les hectémores», en *Terre et paysans dependants dans les sociétés antiques*, París, pp. 99-113.
— (1993), «L'idée du juste dans la pensée de Solon», *CRAI*, pp. 589-601.
Samuel, A. E. (1963), «Plutarch's account of Solon's reforms», *GRBS* 4, pp. 231-236.
Sánchez de la Torre, A. (1988), «El nómos y la fuerza de la ley», en A. Sánchez de la Torre, R. López Melero, *Estudios de Arqueología Jurídica*, Madrid, pp. 83-97.
Sanchis Llopis, J. L. (1996), «Solón y Esopo en el banquete cómico», *Studia Philologica Valentina* 1, pp. 81-93.
Sancho Rocher, L. (1991), «TO METEXEIN TES POLEOS. Reflexiones acerca de las condiciones de pertenencia ciudadana entre Solón y Pericles», *Gerión* 9, pp. 59-86.

Santoni, A. (1979), «Aristotele, Solone e l'*Athenaion Politeia*», *ASNP* 9, pp. 959-984.
— (1981), «Considerazioni sul fr. 6 West di Solone e sul rapporto *koros-hybris*», *Studi di lett. greca. Ric. di filol. class., I*, Pisa, pp. 61-75.
Sartori, F. (1958), «Il diritto di associazione nell'età soloniana ed una notizia di Gaio (D. 47-22.4)», *Iura* 9, pp. 100-104.
Sauge, A. (2000), *'L' Iliade', poème athénien de l' époque de Solon*, Berna.
Schadewalt, W. (1933), «Lebenszeit und Greisenalter im frühen Griechentum», *Die Antike* 9, pp. 282-302.
Schils, G. (1991), «Solon and the *hektemoroi*», *AncSoc* 22, pp. 75-90.
Schmiel, R. (1989-90), «The OLBOS, KOROS, HYBRIS, ATE Sequence», *Traditio* 45, pp. 343-346.
Schmitt-Pantel, P. (1998), «Entre public et privè, le politique?», *Ktema* 23, pp. 407-413.
Schmitz, W. (2001), «'Drakonische Strafen'. Die Revision der Gesetze Drakons durch Solon und die Blutrache in Athen», *Klio* 83, pp. 7-38.
Schneeweiss, G. (1975), «Kroisos und Solon. Die Frage nach dem Glück», en *Apophoreta U. Hölscher*, Bonn, pp. 161-187.
Sealey, R. (1960), «Regionalism in archaic Athens», *Historia* 9, pp. 155-180.
— (1961), «Eupatridai», *Historia* 10, pp. 512-514.
— (1979), «Zum Datum des solonischen Gesetzgebung», *Historia* 28, pp. 238-241.
— (1983), «How citizenship and the city began in Athens», *AJAH* 8, pp. 97-129.
Shapiro, H. A. (1996), «Cults of Solonian Athens», en R. Hägg (ed.), *The role of religion in the early Greek Polis*, Estocolmo; pp. 127-133.
Shapiro, S. O. (1992), *The Role of Advice in Herodotus' 'Histories'*, Diss. Texas.
— (1996), «Herodotus and Solon», *ClAnt* 15, pp. 348-364.
Shear, T. L. (1978), «Tyrants and buildings in Archaic Athens», en *Athens comes of age. From Solon to Salamis*, Princeton, pp. 1-19.
— (1994), «ISONOMOUS T'ATHENAS EPOIESATEN: The Agora and the Democracy», en *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford, pp. 225-248.
Shipley, G. (1987), *A History of Samos. 800-188 B.C.*, Oxford.
Shorey, P. (1911), «Solon's trochaics to *Phokos*», *CPh* 6, pp. 216-218.
Siewert, P. (1978), «Die angebliche übernahme solonischer Gesetze in die Zwölftafeln. Ursprung und Ausgestaltung einer Legende», *Chiron* 8, pp. 331-344.
Simms, R. M. (1975), «The Eleusinia in the Sixth to Fourth centuries B.C.», *GRBS* 16, pp. 269-279.
— (1980), *Eleusinian-Athenian cult and myth: their nature and origin*, Diss. Virginia.
Sissa, G. (1984), «Une virginité sans hymen. Le corps féminin en Grèce ancienne, *Annales(ESC)* 39, pp. 1119-1139.

Skiadas, A. D. (1966), «Bemerkungen zu Solons Fr. 13D.», *Hermes* 94, pp. 373-376.
— (1985), «Zu den frühgriechischen Elegikerns und Iambographen», *RhM* 128, pp. 151-159.
Skydsgaard, J. E. (1988), «Solon's tele and the agrarian history. A note», en *Studies in ancient history and numismatics presented to R. Thomsen*, Aarhus, pp. 50-54.
Snell, B. (1971), *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, Munich.
Snodgrass, A. M. (1980), *Archaic Greece. The Age of Experiment*, Londres.
Sordi, M. (1953), «La prima guerra sacra», *RFIC* 31, pp. 320-346.
Soubiran, J. (1978), «Solon, Harpale et l'octaétéride, (Aviénus, Arat. 1363-1370)», *Pallas* 25, pp. 9-20.
Sourvinou-Inwood, C. (1997), «Reconstructing change: ideology and the Eleusinian Mysteries», en M. Golden, P. Toohey (eds.), *Inventing Ancient Culture. Historicism, periodization and the ancient World*, Londres, pp. 132-164.
Spahn, P. (1980), «*Oikos* und *Polis*. Beobachtungen zum Prozess der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos», *HZ* 231, pp. 529-564.
Spira, A. (1981), «Solons. *Musenelegie*», en *Gnomosyne. Festchrift für W. Marg zum 70. Geburtstag*, Munich, pp. 177-196.
Stähelin, F. (1933), «Der solonische Rat der Vierhundert», *Hermes* 68, pp. 343-345.
Stahl, H. P. (1975), «Learning through suffering?, Croesus' conversations in the *History* of Herodotus. Studies in the Greek Historians», *YClS* 24, pp. 1-36.
Stahl, M. (1987), *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*, Stuttgart.
— (1992), «Solon F 3 D. Die Geburtsstunde des demokratischen Gedankes», *Gymnasium* 99, pp. 385-408.
Stanley, P. V. (1998), «The *Hektemoroi* and Land Usage in Ancient Greece», *Laverna* 9, pp. 19-45.
— (1999), *The economic reforms of Solon*, St. Katharinen.
Steinhagen, H. (1966), «Solons Lebensalter-Elegie, Fr. 19 D. Eine Interpretation», *StudGen* 19, 599-606. Reeditado en G. Pfohl (ed), *Die griechische Elegie*, Darmstadt (1972), pp. 263-281.
Stein-Hölkeskamp, E. (1989), *Adelskultur und Polisgesellschaft: Studien zum griechischen Adel in archaischen und klassischer Zeit*, Stuttgart.
— (1997), «Adel und Volk bei Theognis», en W. Eder, K.J. Hölkeskamp (eds.), *Volk und Verfassung im vorhellenistichen Griechenland. Symposium zu Ehren K.W. Welwei*, Stuttgart, pp. 23-35.
Stier, H. E. (1928), «NOMOS BASILEUS», *Philologus* 83, pp. 225-258.
Stinton, T. C. W. (1976), «Solon, fragment 25», *JHS* 96, pp. 159-162.
Stockton, D. (1990), *The classical Athenian Democracy*, Oxford.
Strataridaki, A. (1991), «Epimenides of Crete: Some notes on his Life, Works and the Verse 'KRETES AEI PSEUSTAI'», *Fortunatae* 2, pp. 207-223.

Stroud, R. S. (1968), *Drakon's Law on Homicide*, Berkeley.
— (1979), *The axones and kyrbeis of Drakon and Solon*, Berkeley.
Sullivan, R. D. (1996), «Psammetichus I and the Foundation of Naukratis», en W.D.E. Coulson, *Ancient Naukratis. Vol. II, Part I: The Survey at Naukratis*, Oxford, pp. 177-195.
Swoboda, H. (1905), *Beiträge zur griechischen Rechtgeschichte*, Weimar.
Sykutris, J. (1928), «Solon und Soloi», *Philologus* 83, pp. 439-443.
Szegedy-Maszak, A. (1978), «Legends of the Greek lawgivers», *GRBS* 19, pp. 199-209.
— (1993), «Thucydides' Solonian Reflections», en C. Dougherty, L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Cambridge, pp. 201-214.
Talamo, C. (1992), «Solone e il banchetto pubblico: la terra, la fratria», *MGR* 17, pp. 19-43.
Tausend, K. (1986), «Die Koalitionen im ersten Heiligen Krieg», *RSA* 16, pp. 49-66.
— (1989), «Die Reformen Solons und der attische Handel», *Münsterische Beiträge z. Ant. Handelgesch.* 8, pp. 1-9.
Taylor, M. C. (1993), *The Geographical Dimensions of the Polis: the History of Salamis from the sixth to the third century BC*, Diss. Stanford.
Tedeschi, G. (1982), «Solone e lo spazio della comunicazione elegiaca», *QUCC* 39, pp. 33-46.
Thiel, J. H. (1938), «Solon und Pittakos», *Mnemosyne* 6, pp. 204-210.
— (1946), «Solon en *de tyrannis*», en *Symbolae Van Oven*, Leiden, pp. 71-81.
— (1950), «On Solon's system of property-classes, (Plut. *Sol.* 23, 3)», *Mnemosyne* 3, pp. 1-11.
Thomas, R. (1994), «Law and the Lawgiver in the Athenian Democracy», en R. Osborne, S. Hornblower (eds.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford, pp. 119-134.
— (1995), «Written in stone? Liberty, equality, orality, and the codification of law», *BICS* 40, pp. 59-74.
Thompson, H. A. (1976), *The Athenian Agora. A Guide to the Excavation and Museum*, 3ª ed., Atenas.
Thompson, W. E. (1970), «The Regional Distribution of Athenian *Pentakosiomedimnoi*», *Klio* 52, pp. 437-451.
Thomson, G. (1953), «On Greek land-tenure», en *Studies presented to D.M. Robinson, II*, San Luis, pp. 840-850.
Torné Teixidó, R. (1993-1995), «Soló y la tradició iàmbica», *Itaca* 9-11, pp. 69-75.
Tovar, A. (Ed.) (1970), *Aristóteles. La Constitución de Atenas*, Madrid.
Tozzi, P. (1980), «Policrate di Samo e Amasi di Egitto nella tradizione greca», en *Miscellanea ... E. Manni, VI*, Roma, pp. 2085-2099.
Travis, R. (2000), «The Spectation of Gyges in P. Oxy. 2382 and Herodotus Book 1», *ClAnt* 19, pp. 330-359.
Tulli, M. (1994), «Il Crizia e la famiglia di Platone», *SCO* 44, pp. 95-107.

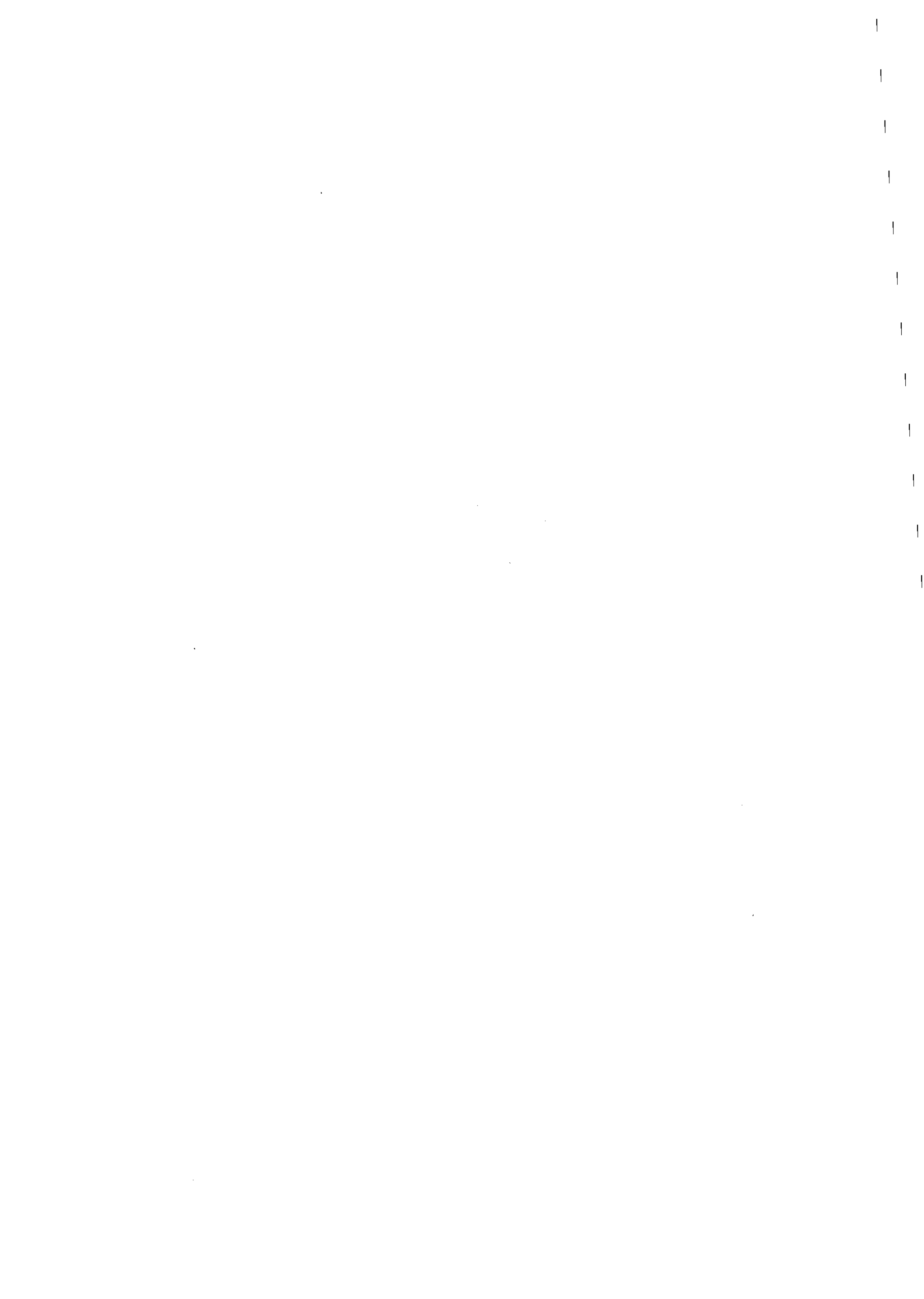
Tuomi, R. (1986), *Kai nyn. Solons Gedicht an Mimnermos im Lichte der Tradition*, Turku.
Ugenti, V. (1983), «Basilio e Solone», en *Basilio di Cesarea. La sua età ed il Basilianesimo in Sicilia*, Mesina, pp. 259-265.
Valdés Guía, M. (1994), «El culto de Apolo Patroo en las fratrías», *Gerión* 12, pp. 45-61.
— (1995), «La reorganización soloniana de dos festivales atenienses: Oscoforias y Esciroforias», en *Ritual y Conciencia cívica en el Mundo Antiguo*, Madrid, pp. 19-32.
— (1997), «Teseo y las fiestas primitivas de Atenas», en D. Plácido, J. Alvar, J. M. Casillas, C. Fornis (eds.), *Imágenes de la Polis*, Madrid, pp. 369-388.
— (1998), *La reorganización religiosa en la Atenas del s. VI a.C.*, Tesis Doctoral inédita, Madrid.
Van den Oudenrijn, C. M. A. (1952), «Solon's system of property-classes once more», *Mnemosyne* 5, pp. 19-27.
Van Driessche, V. (1999), «Les anachronismes des textes relatifs aux reformes ponderales et monetaires de Solon», *RAHAL* 32, pp. 87-90.
Van Effenterre, H. (1977), «Solon et la terre d'Eleusis», *RIDA* 24, pp. 91-130.
Van Leeuwen, A. (1904), «Ad Solonis fragmentum XIII», *Mnemosyne* 32, pp. 259-260.
Vela Tejada, J. (1999), «Plutarco (*Sol.* 8) y Aristóteles (*A.P.* 14, 1): retórica y propaganda en la Antigüedad», en A. Pérez Jiménez, J. García López, R. M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I. P. S.*, Madrid, pp. 683-696.
Vlastos, G. (1946), «Solonian Justice», *CPh* 41, pp. 65-83.
Von der Mühll, P. (1942), «Antiker Historismus in Plutarch's Biographie des Solon», *Klio* 35, pp. 89-102.
Von Fritz, K. (1940), «Atthidographers and exegetae», *TAPhA* 71, pp. 91-126.
— (1940-a), «The meaning of hektemoros», *AJPh* 61, pp. 54-61.
— (1943), «Once more the hektemoroi», *AJPh* 64, pp. 24-43.
— (1977), «Nochmals das Solonische Gesetz gegen Neutralität im Bürgerzwist», *Historia* 26, pp. 245-247.
Von Heintze, H. (1977), «Die erhaltenen Darstellungen der Sieben Weisen», *Gymnasium* 84, pp. 437-443.
— (1872), «Die griechischen Elegiker, II. Solon», *Philologus* 31, pp. 129-171.
Von Leutsch, E. L. (1872-a), «Zu Solon's Elegien», *Philologus* 31, p. 262.
Von Stern, E. (1913), «Solon und Peisistratos», *Hermes* 48, pp. 426-441.
Von Wilamowitz-Moellendorff, U. (1893), *Aristoteles und Athen*, Berlín.
— (1913), *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*, Berlín.
— (1929), «Lesefrüchte», *Hermes* 64, pp. 458-490.
Vox, O. (1983), «Le Muse mute di Solone (e lo specchio del suono)», *Belfagor* 38, pp. 515-522.

— (1983-a), «Solone 'nero'. Aspetti della saggezza nella poesia solonica», *QS* 9 nº 18, pp. 305-321.
— (1984), «Bacchilide e Timocreonte contro Temistocle», *Prometheus* 10, pp. 117-120.
— (1984-a), *Solone. Autoritratto*, Padua.
VV.AA. (1981), «Materiali per servire alla storia del Vaso François», *Bd'A, Ser. Spec.*, p. 72.
Wachter, R. (1991), «The inscriptions on the François Vase», *MH* 48, pp. 86-113.
Wade-Gery, H. T. (1933), «Studies in the structure of Attic Society: II.- The Laws of Kleisthenes», *CQ* 27, pp. 17-29.
— (1958), «Eupatridai, Archons and Areopagus», en *Essays in Greek History*, Oxford, pp. 86-115.
Wallace, R. W. (1983), «The date of Solon's reforms», *AJAH* 8, pp. 81-95.
— (1989), *The Areopagus Council, to 307 B.C.*, Londres.
Wallace, W. P. (1962), «The early coinages of Athens and Euboia», *NC* 2, pp. 23-42.
Walter, U. (1993), *An der Polis teilhaben. Bürgerstaat und Zugehörigkeit im Archaischen Griechenland*, Stuttgart.
Waters, K. H. (1960), «Solon's 'price-equalisation'», *JHS* 80, pp. 181-190.
Weber, L. (1927), «Tellos, Kleobis und Biton», *Philologus* 82, pp. 154-166.
Weeber, K. W. (1973), «Ein vernachlässiges solonisches Gesetz», *Athenaeum* 51, pp. 30-32.
Wehrli, F. (1973), «Gnome, Anekdote und Biographie», *MH* 30, pp. 193-208.
Weiler, I. (1983), «Einige Bemerkungen zu Solons Olympionikengesetz», en *Festschrift R. Muth*, Innsbruck, pp. 573-582.
Welskopf, E. (1965), «Elitevorstellungen und Elitebildung in der hellenischen Polis», *Klio* 43-45, pp. 49-54.
West, M. L. (1974), *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlín, Nueva York.
— (Ed.) (1972), *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati. II. - Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora adespota*, Oxford.
Wheeler, E. L. (1991), «The general as hoplite», en V. D. Hanson (ed.), *Hoplites. The Classical Greek Battle Experience*, Londres, pp. 121-170.
Whitehead, D. (1977), *The ideology of the Athenian metic*, Cambridge.
— (1981), «The archaic athenian ZEUGITAI», *CQ* 31, pp. 282-286.
Whitley, J. (1994), «Protoattic pottery: a contextual approach», en I. Morris (ed.), *Classical Greece: ancient histories and modern archaeologies*, Cambridge, pp. 51-70.
Wickersham, J. M. (1991), «Myth and Identity in the Archaic Polis», en D. C. Pozzi, J.M. Wickersham (eds.), *Myth and the Polis*, Ithaca, pp. 16-31.
Wilcken, U. (1928), «Zu Solons Schätzungsklassen», *Hermes* 63, pp. 236-238.
Will, E. (1965), «La Grèce Archaïque», en M. I. Finley (Ed.), *Second International Conference of Economic History. Vol. I. - Trade and Politics in the Ancient World*, París, pp. 41-115.

— (1969), «Soloniana. Notes critiques sur des hypothèses récentes», *REG* 82, pp. 104-116.
Will, F. (1958), «Solon's consciousness of himself», *TAPhA* 89, pp. 301-311.
Williams, G. M. E. (1980), «The Image of the Alkmeonidai between 490 and 487/6 B.C.», *Historia* 29, pp. 106-110.
Williams, J. M. (1983), «Solon's class system, the manning of Athen's Fleet, and the number of Athenian *Thetes* in the late fourth century», *ZPE* 52, pp. 241-245.
Woodhouse, W. J. (1938), *Solon the liberator. A study of the agrarian problem in Attika in the seventh century*, Oxford.
Wüst, F. R. (1959), «Gedanken über die attischen Stände. Ein Versuch», *Historia* 8, pp. 1-11.
Wyatt, W. F. (1975), «Why kyrbis?», *Philologus* 119, pp. 46-47.
Zambelli, M. (1975), «L'origine della Bule dei Cinquecento», *MGR* 4, pp. 103-134.
Zangger, E. (1993), «Plato's Atlantis account : a distorted recollection of the Trojan War», *OJA* 12, pp. 77-87.
Ziegler, K. (1922), «Solon als Mensch und Dichter», *NJA* 49-50, pp. 193-205.
— (1954), «Zu den Gedichten Solons», en *Festschrift Zucker*, Berlín, pp. 381-388.
— (1963), «Neue Beiträge zu Solons Gedichten», en *Miscellanea di Studi Alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Turin, pp. 647-659.

LISTA DE ABREVIATURAS EMPLEADAS

Ael.	Eliano
Arist.	Aristóteles
Ath. Pol.	Aristóteles, *Constitución de los atenienses* (*Athenaion Politeia*)
Cic.	Cicerón
Clem. Alex.	Clemente de Alejandría
Crit.	Platón, *Critias*
DAA	A. E. Raubitschek, *Dedications from the Athenian Acropolis*, Cambridge (Mass.), 1949
Dem.	Demóstenes
Diod.	Diodoro Sículo
Diog. Laert.	Diógenes Laercio
FGH	*Die Fragmente der Griechischer Historiker*
Harpocr.	Harpocración
Hdt.	Heródoto
Il.	*Ilíada*
Leyes	Platón, *Las leyes*
Lys.	Lisias
Mor.	Plutarco, *Obras morales* (*Moralia*)
P. lond.	*Papyrus londinensis XXX*
Paus.	Pausanias
Pher.	Ferécides de Atenas
Plat.	Platón
Protrept.	Clemente de Alejandría, *Protrepticum*
Rep.	Platón, *República*
Schol.	Escolios o comentarios sobre un autor latino
Sol.	Plutarco, *Vida de Solón*
Strat.	Eneas Táctico, *Stratagemata*
Tim.	Platón, *Timeo*
Tuc.	Tucídides



ÍNDICE

SEGUNDA PARTE

Este libro,

publicado por Editorial Crítica,

se acabó de imprimir

en los talleres de A & M Gráfic

el 29 de diciembre de 2001

Una de las figuras históricas más atractivas de la Grecia Arcaica es, sin duda, la de Solón. Miembro de una de las familias más distinguidas de Atenas, dedicó buena parte de su vida a limitar los excesos de los aristócratas, a introducir una serie de reformas para garantizar los derechos y obligaciones de sus conciudadanos y a elaborar una legislación para impedir que los poderosos pudiesen cometer en el futuro los desmanes que habían llevado a la ciudad de Atenas al borde del desastre. Solón se nos presenta, además, con voz propia, puesto que a su importante labor política y legislativa se añade su condición de primer poeta ateniense del que tenemos noticia.

La historia de Solón es la de un hombre a quien, a pesar de habérsele ofrecido explicíta e implícitamente el poder absoluto, la tiranía, sabe renunciar a ella tanto por responsabilidad moral cuanto por ahorrar sufrimientos a su patria y es también la del individuo que tiene que sobrellevar, una vez que abandona la política, la incomprensión que sus medidas provocaron en sus contemporáneos. No obstante, la posteridad le recompensó elevándole a la categoría de Sabio y, al integrarlo dentro del grupo de los Siete Sabios, le convirtió en paradigma de moderación, de mesura y de justicia; con ello, su figura se proyectó más allá de su propio periodo histórico, sirviendo como ejemplo y modelo durante los siglos venideros.

Este libro, que nos ofrece una visión integral de Solón, como político activo en la Atenas de su tiempo y como intelectual preocupado por los males de la sociedad, constituye un modelo de historia total conseguido a partir del estudio específico de una personalidad histórica de extraordinario interés.

Adolfo J. Domínguez Monedero, doctor en Historia Antigua por la Universidad Complutense de Madrid, es en la actualidad profesor de Historia Antigua en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha centrado su actividad en el estudio de la colonización griega, en la que es reconocido especialista, así como, en general, en la Historia de la Grecia antigua y también en el desarrollo histórico de las culturas protohistóricas de la Península Ibérica. Fruto de sus investigaciones son sus numerosos artículos sobre dichos temas, así como su participación en Congresos y Reuniones de estudio especializadas, tanto en España como en el extranjero. Entre sus libros destacan *La colonización griega en Sicilia: griegos, indígenas y púnicos en la Sicilia arcaica* (Oxford, 1989), *La polis y la expansión colonial griega (siglos VIII-VI)* (Madrid, 1991) y *Los griegos en la Península Ibérica* (Madrid, 1996). También es co-editor del libro *Arte y Poder en el Mundo Antiguo* (Madrid, 1997) y co-autor de *Esparta y Atenas en el siglo V a.C.* (Madrid, 1999), y de *Historia del Mundo clásico a través de sus Textos. I. Grecia* (Madrid, 1999).

Crítica Arqueología

ACCESO ABIERTO

